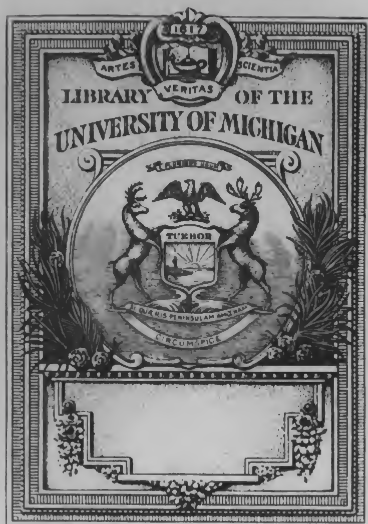
UNTERSUCHUNGEN ZU CICERO'S PHILOSOPHISCHEN SCHRIFTEN: DE NATURA DEORUM

Rudolf Hirzel




1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE





UNTERSUCHUNGEN

ZU

CICERO'S PHILOSOPHISCHEN SCHRIFTEN

VON

RUDOLF HIRZEL

I. THEIL

DE NATURA DEORUM.

LEIPZIG

VERLAG VON S. HIRZEL

1877.

Inhalt.

Druckfehler.

Seite 4 Zeile 5 lies Herculaneum statt Herculanum.
„ 28 letzte Zeile — von seinem Epikureer st. von seinen Epikureern.
„ 30 Zeile 4 — des epikureischen Vortrags st. der epikur. Vorträge.
„ 32 „ 8 von unten — Clitomachus st. Klitomachus, und ebenso an allen anderen Stellen.
„ 34 „ 1 — Schriften machte st. Schrift macht.
„ 58 „ 2 — zahlreich st. zahlreichen.
„ 84 „ 5 — monocnemon st. monocremon.
„ 86 „ 11 v. u. — die Gleichheit st. Gleichheit.
„ 132 „ 6 v. u. — ausser allen Zweifel zu setzen st. ausser allem Zweifel zu sehen.
„ 175 „ 8 — in einigen Punkten st. in einem Punkte.
„ 181 „ 2 — das in den Reden st. der in den Reden.
„ 220 „ 3 — der rationalistischen Ausdeutung st. der rationalist. Andeutung.

Vorbemerkung

über Ciceros Verhältniss zu seinen Quellen.

Bevor ich auf eine einzelne Quellenuntersuchung eingehe, spreche ich hier einen Grundsatz aus über die Art, nach welcher die Resultate solcher Untersuchungen gewürdigt sein wollen. Die Quellenuntersuchung der philosophischen Schriften Ciceros ist durch die Auffindung des herculanensischen Fragments aus Philodemus' Schrift über die Frömmigkeit in überraschender Weise gefördert worden; wie es aber zu gehen pflegt, hat man in der Freude über diesen Fund den Werth desselben, insofern er uns einen ungeahnten Einblick in die Art der ciceronischen Schriftstellerei gewährt, sehr stark überschätzt. Das Verhältniss, das zwischen einem Theil des ersten Buches der Schrift über das Wesen der Götter und jenen Fragmenten besteht, hat z. B. Madvig de fin. praef. p. 61 f. zum Maassstabe gemacht, nach dem er das Verhältniss Ciceros zu seinen Quellen überhaupt beurtheilt. Dass diess zu rasch geschlossen ist, liegt auf der Hand. Es werden dabei die verschiedenen möglichen, aber unberechenbaren Ursachen ausser Acht gelassen, durch welche Cicero bestimmt werden konnte, eine Schrift mehr oder minder hastig auszuarbeiten und im Zusammenhange damit sich mehr oder minder enge an seine griechischen Quellen anzuschliessen. Auf einen andern Unterschied in

dieser Hinsicht hat Zeller Philos. der Gr. III[a] S. 576 hingedeutet. Wir dürfen von vorn herein annehmen, dass diejenigen Abschnitte der ciceronischen Schriften, in denen Vertreter einer bestimmten Philosophie eine Lehre derselben in zusammenhängender Darstellung entwickeln, das griechische Original treuer wiedergeben, als solche, in denen Cicero in eignem Namen philosophirt. Die Schrift de officiis z. B. ist ohne Zweifel selbständiger gearbeitet als die stoischen oder epikureischen Vorträge in den Schriften de finibus und de natura deorum. Endlich kommt auch der Gegenstand der Schrift in Betracht; denn wo es sich wie in den Tusculanen um Themata aus der praktischen Moral handelte, um Fragen, über die ihm eigne Gedanken zu Gebote standen und die eine rhetorische Behandlung vertrugen, wird er natürlich nicht mit derselben Aengstlichkeit seinen griechischen Gewährsmännern gefolgt sein, mit der er diess auf dialektischem und naturphilosophischem Gebiete zu thun allen Grund hatte. Einen schlagenden Beleg hierfür gibt das Fragment des sogenannten Timäus. K. Fr. Hermann hat in seiner Abhandlung de interpretatione Timaei den Beweis geführt, dass diese angebliche Uebersetzung des platonischen Werkes von Cicero seinen Lesern nicht als solche vorgelegt werden sollte, sondern dass sie bestimmt war einem grösseren dialogischen Ganzen über Naturphilosophie einverleibt zu werden und das Bruchstück eines pythagorisirenden Vortrags, wahrscheinlich des Nigidius Figulus ist. Man könnte einwenden, dass auch in diesem Falle Nigidius Figulus den platonischen Timäus als seine Quelle genannt und die Uebersetzung als das, was sie ist, gegeben haben könne. Diese Vermuthung wird aber widerlegt durch die von Hermann S. 7 verzeichneten Stellen, an denen Cicero den seiner lateinischen Uebersetzung entsprechenden griechischen Ausdruck mit einem quod Graeci vocant oder Aehnlichem einführt; wäre jene Vermuthung

richtig, so würde er statt dessen bestimmter quod Plato vocat sagen. Die genannte Abhandlung von Hermann ist auffallend und wider Gebühr vernachlässigt worden. An der Richtigkeit ihres Ergebnisses kann kein Zweifel sein. Sie hat aber ausserdem noch einen besondern Werth, indem sie uns in einem neuen Beispiele das Verhältniss Ciceros zu seinen griechischen Quellen zeigt. Das Timäusfragment steht insofern auf einer Linie mit dem herculanensischen des Philodemus, wie Hermann selbst S. 13 angedeutet hat; und es übertrifft dasselbe an Werth, da es uns die Controlle in einem viel grösseren Umfange ermöglicht. Zugleich dienen nun diese beiden einzigen Beispiele, in denen sich uns das Verhältniss Ciceros zu seinen Quellen noch veranschaulicht, zur Bestätigung des vorhin ausgesprochenen Satzes. Denn so eng sich Cicero an Philodemus anschliesst, so geht er doch nicht wie im Timäus bis zu einer wörtlichen Uebersetzung fort; diese Verschiedenheit des Verfahrens aber werden wir daher erklären, dass ihm das naturphilosophische Gebiet weniger vertraut war und er in diesen Finsternissen keinen Schritt ausser an der Hand seines griechischen Führers zu thun wagte. Wie in diesem Falle das Verhältniss zum griechischen Originale ein engeres ist, als es uns nach dem herculanensischen Fragment erscheint, so kann es in andern Fällen ein freieres gewesen sein: es gibt keine allgemein geltende Schablone, nach der wir über Ciceros Verhältniss zu seinen Quellen in zwei Worten absprechen könnten.

Die Quellen des ersten Buches.

1. Die Quellen der Darstellung der epikureischen Lehre.

Das erste Buch der Schrift über das Wesen der Götter enthält die Darstellung der betreffenden epikureischen Lehre durch Vellejus und die Kritik derselben durch Cotta. Uns beschäftigt zunächst die Darstellung der epikureischen Lehre. Ihre Quellen aufzuspüren ist uns durch den bekannten Fund in Herculanum erleichtert worden, sodass wir wenigstens für einen Abschnitt, den historischen Theil, das griechische Original mit Sicherheit bestimmen können. Es ist die Schrift des Philodemus *περὶ εὐσεβείας*. Ch. Petersen hat das Verdienst, diess in seiner Ausgabe des Fragments [1]) zuerst eingehend begründet zu haben, Spengel [2]) und Sauppe [3]) haben dazu Ergänzungen geliefert. Gegen das Resultat dieser Untersuchung hat Schömann neuerdings in seiner Ausgabe (1865) der ciceroni-

---

1) Phaedri Epicurei, vulgo Anonymi Herculanensis de natura deorum fragmentum ed. Christian Petersen. Hamburgi 1833.

2) L. Spengel, Aus den herculanischen Rollen, Philodemus *περὶ εὐσεβείας*. München 1863.

3) Herm. Sauppe commentatio de Philodemi libro qui fuit de pietate. Gottingae 1864.

schen Schrift Einl. S. 18 Zweifel ausgesprochen.[1]) Dass Cicero die Schrift des Philodemus benutzt habe, sei aus der Uebereinstimmung einiger Stellen keineswegs mit Sicherheit zu folgern; denn ähnliche Angaben und Urtheile wie dort seien ohne allen Zweifel in gar manchen andern epikureischen Schriften vorgekommen. Dieses Urtheil Schömanns übersieht Wesentliches. Wenn er von einer Uebereinstimmung nur einiger Stellen spricht, so vergisst er ganz, dass die Schrift des Philodemus nur als Fragment auf uns gekommen ist, und dass, wenn sie vollständiger erhalten wäre, ohne Zweifel noch mehr Stellen die gleiche Uebereinstimmung zeigen würden. Er übersieht aber ferner, dass bisweilen, wenn die Uebereinstimmung von einer gewissen Art ist, schon wenige Fälle genügen können, um die Abhängigkeit einer Schrift von einer andern zu erweisen. Eine Uebereinstimmung dieser Art ist es nach meiner Ansicht, wenn Cicero und Philodemus mehrfach dieselben Schriften Anderer und daraus die gleichen Stellen citiren. Es ist nicht denkbar, dass noch in „gar manchen andern" epikureischen Schriften zugleich citirt worden seien der *φυσικὸς* des Antisthenes (Philodem. ed. Gomp. 72. 7[a] vs. 3 ff. Cic. n. d. 13, 32) für die Lehre, dass es nach dem Volksglauben zwar viele, in Wirklichkeit aber nur einen Gott gebe, ferner das dritte Buch des aristotelischen Dialogs *περὶ φιλοσοφίας* (Philod. 72. 7[b] vs. 8 ff. Cic. 13, 33), dann dieselben Stellen aus dem ersten und zweiten Buche der Schrift des Chrysippos *περὶ θεῶν* (Philodem. 77, 15—80, 26. Cic. 15, 39), endlich die Schrift des Stoikers Diogenes aus Babylon *περὶ τῆς Ἀθηνᾶς* (Philodem. 82, 14. Cic. 15, 41).

---

[1]) In dem im Greifswalder Programm 1864/5 enthaltenen Schediasma de Epicuri theologia S. 13 folgt er der gewöhnlichen Meinung: Conversam etiam hanc Velleji disputationem ex graeco alicujus Epicurei libro, Philodemi ut videtur, ab eo esse certum est.

Diesen mag noch hinzugefügt werden die Beziehung, die beide (Philodem. 71. 6^d vs. 2 ff. Cic. 12, 31) auf Xenophons Memorabilien nehmen, eine Uebereinstimmung, die dadurch besonders schlagend wird, dass sie, wie wenigstens sehr wahrscheinlich ist (s. Sauppe S. 7), sich bis auf das Missverstehen der citirten Stelle erstreckt.[1]) Mit mehr Recht hätte Schömann sich auf die Differenzen berufen können, die zwischen den Darstellungen des Philodem und Cicero bestehen und bei der sonstigen Uebereinstimmung dieser beiden um

---

[1]) So ausführliche historische Darstellungen, wie wir sie bei Philodem und Cicero finden, werden in epikureischen Schriften nicht häufig gewesen sein, und das ist ein weiterer Grund, der es bestätigt, dass der betreffende ciceronische Abschnitt aus der Schrift des Philodemus genommen ist. Bei Lucrez richtet sich die Polemik nur gegen eine Auswahl. Wenigstens genannt und eingehend widerlegt werden nur wenige, Heraklit, Empedokles und Anaxagoras; hingedeutet wird allerdings auch noch auf die Lehren Anderer I, 705 ff. Ja es müsste uns Wunder nehmen, wenn sich in mehreren epikureischen Schriften solche historische Darstellungen gefunden hätten, da diess in Widerspruch stehen würde mit der bekannten Selbstzufriedenheit der epikureischen Schule, durch die sich diese vor allen andern Philosophenschulen auszeichnete und für welche das ciceronische (n. d. II, 29, 73) vestra solum legitis, vestra amatis, ceteros causa incognita condemnatis characteristisch ist. Ausnahmen von dieser Regel gab es allerdings, aber erst in späterer Zeit, wie wir noch sehen werden, im Zusammenhang mit einer Reform der ganzen Schule, und vorzüglich ist uns als solche Philodemus bekannt. Aus Diog. L. X, 3, wo Philodemus citirt wird *ἐν τῷ δεκάτῳ τῆς τῶν φιλοσόφων συντάξεως*, sehen wir, dass er ein grösseres Werk historischen Inhalts verfasst hatte, und aus dem Urtheil, das er selbst l. l. 24 über seinen Schulgenossen Polyänos fällt — *ἐπιεικὴς καὶ φιλήκοος* nennt er ihn —, dass er auch an Anderen Kenntnisse zu schätzen wusste. Bei Cic. de fin. II, 35, 119 heissen er und Siro doctissimi homines und in Pison. c. 29 wird ihm das Lob ertheilt, dass er gewesen sei etiam ceteris studiis, quae fere Epicureos negligere dicunt, perpolitus.

so auffallender sind. So wird Heraklit von Cicero ganz übergangen, während Philodem ihn berücksichtigt hatte (70. 6[a]), und ebenso Prodikos, auf den sich nach Sauppe S. 6 Philodemus 71. 6[c] bezieht. Ergibt sich hieraus wirklich, dass Cicero eine andre als des Philodemus Schrift seiner Darstellung zu Grunde legte? B. Lengnick in seiner Abhandlung Ad emendandos explicandosque Ciceronis libros de natura deorum (Halle 1871) hat diese Frage verneint. Die Begründung seiner Meinung genügt indess nicht. Mag immerhin die Dunkelheit der heraklitischen Lehre, die Schwierigkeit, die sie dem Verständniss auch in der Fassung entgegensetzte, die ihr der Epikureer gegeben hatte, die sich übrigens zum Theil der eignen Worte Heraklits bediente, dazu mitgewirkt haben, dass Cicero ihn ignorirte, so ist doch diess nicht, wie Lengnick S. 25 will, der einzige Grund gewesen, der ihn bestimmte. Eine andre Stelle der ciceronischen Schrift III, 14, 35 enthebt uns aller weiteren Vermuthungen. Cotta, indem er sich an den Stoiker Balbus wendet, sagt dort: omnia vestri solent ad igneam vim referre, Heraclitum, ut opinor, sequentes: quem ipsum non omnes interpretantur uno modo; qui quoniam, quid diceret, intellegi noluit, omittamus. Die Schwierigkeit des Verständnisses ist hier nur das eine Motiv, das den Heraklit zu übergehen treibt, freilich das einzige, das ausdrücklich als solches genannt wird. Daneben fällt aber ohne Zweifel ins Gewicht die wesentliche Identität der heraklitischen und stoischen Lehre. Diese beiden Motive bestimmten jedenfalls Cicero, Heraklit auch in der Darstellung zu übergehen, bei der er sich durch Philodemus leiten liess. Es war ihm um eine Darstellung der verschiednen theologischen Lehren zu thun, nicht um eine Aufzählung der verschiednen Philosophen, und da er ausserdem sein griechisches Original nach Kräften zu kürzen suchte, so liess er Alles aus, was zur Erreichung jenes Zweckes nicht ganz nothwendig war. Beide,

Heraklit und die Stoiker, zu erwähnen war überflüssig; da diese nicht fehlen durften, so musste Heraklit weichen, und Cicero umging ihn vielleicht um so lieber, weil die Uebersetzung der schwer verständlichen Worte des ephesischen Philosophen ihm sonst Schwierigkeiten bereitet haben würde. Dass ich Ciceros Schweigen über Heraklit recht gedeutet habe, ist mir deshalb wahrscheinlich, weil dieselbe Deutung auch auf den zweiten Fall anwendbar ist, in dem Cicero den Sophisten Prodikos, den er doch bei Philodem erwähnt fand, übergangen hat. Lengnick S. 27 weiss diess nicht zu erklären. Die Erklärung liegt darin, dass nach Ciceros Ansicht die Lehre des Prodikos schon in der des Persäos enthalten war.[1] Diess ergibt sich aus der Vergleichung der Worte Cottas 42, 118: Quid? Prodicus Ceus, qui ea quae prodessent hominum vitae deorum in numero habita esse dixit, quam tandem religionem reliquit? mit denen, in welche Vellejus 15, 38 die Lehre des Persäos zusammenfasst: At Persaeus, ejusdem Zenonis auditor, eos dixit esse habitos deos, a quibus magna utilitas ad vitae cultum esset inventa, ipsasque res utilis et salutaris deorum esse vocabulis nuncupatas. Persäos selber scheint, wie wir aus Philodem. 76[2]) schliessen dürfen, auf Prodikos als seinen Vorgänger verwiesen zu haben. — So finden die beiden

---

[1]) Dieselbe Maxime befolgt Cicero auch 11, 28, wo er eine Kritik der Ansichten des Parmenides über die Gestirne mit den Worten ablehnt: eademque de sideribus; quae, reprehensa jam in alio, in hoc omittantur. Cicero geht deshalb nicht näher darauf ein, weil die gleichen Ansichten schon vorher als Lehre Alkmäons besprochen wurden. Eine genaue Parallele zu den oben erörterten würde dieser Fall freilich erst dann sein, wenn wir nachweisen könnten, dass Philodemus sich vor einer Wiederholung der gleichen Kritik nicht gescheut hatte.

[2]) λέγῃ φαίνεσθαι τὰ περὶ τὰ τρέφοντα καὶ ὠφελοῦντα θεοὺς

Anfangs auffallenden Abweichungen der ciceronischen Darstellung von der des Philodemus mit andern Mitteln ihre ausreichende Erklärung und nöthigen uns nicht, die gewöhnliche Annahme aufzugeben, dass in dem historischen Theil der epikureischen Darstellung ein Excerpt aus Philodemus' Schrift *περὶ εὐσεβείας* vorliegt.

Es frägt sich, wem Cicero bei der Ausarbeitung der übrig bleibenden Abschnitte der epikureischen Darstellung folgte. Nach Krische, Die theologischen Lehren S. 22 wäre er dabei verhältnissmässig selbständig verfahren. Er hätte den ersten, der historischen Partie vorausgehenden Abschnitt ohne eine bestimmte griechische Quelle, aber mit sichtbarer Berücksichtigung des Lucrez gearbeitet; in dem zweiten hätte „er auch insofern keinen die gesammte epikureische Theologie darstellenden Schriftsteller benutzt, als er bloss einzelne Hauptbegriffe, wie den der *πρόληψις*, der *ἀφθαρσία* und *μακαριότης* der Götter gebraucht hätte, um sie vom epikureischen Standpunkte aus auszuspinnen und nach seiner freieren Methode zu erweitern". Wenn Krische die Berücksichtigung des Lucrez eine sichtbare nennt, so gestehe ich, zu den Blinden zu gehören. Denn die Uebereinstimmung einzelner Gedanken in den Versen V, 157 ff., auf die Krische verweist, mit ciceronischen Stellen genügt doch nicht, die Benutzung des Lucrez durch Cicero glaublich zu machen. Näher betrachtet ist diese Uebereinstimmung ausserdem der Art, dass wenn man von allem Andern absieht, weit eher eine Benutzung Ciceros durch Lucrez als umgekehrt wahrscheinlich wäre. Eine Reihe von Gedanken nämlich, die sich bei Cicero finden, fehlen bei Lucrez, und unter zwei Darstellungen hat die vollständigere doch allemal das grössere Anrecht als die Quelle

---

νενομίσθαι καὶ τετειμῆσθαι πρῶτον κατὰ τὰ ὑπὸ Προδίκου γεγραμμένα, μετὰ δὲ ταῦτα τοὺς εὑρόντας ἢ τροφὰς ἢ σκέπας κτλ.

der andern zu gelten.[1]) Auch an eine Berücksichtigung des Lucrez im Sinne einer Anspielung auf ihn ist nicht zu denken. Denn um diese Annahme zu rechtfertigen, müsste Cicero den Dichter höher geschätzt haben, als diess nach der bekannten Stelle des Briefes an Quintus der Fall war, und Lucrez müsste bereits zehn Jahre nach seinem Tode der berühmte Dichter gewesen sein, der er erst in der augusteischen Epoche geworden zu sein scheint. So bleibt also von Krisches Vermuthung hinsichtlich des ersten Abschnitts nur soviel bestehen, dass Cicero ihn selbständig gearbeitet habe, d. h. ohne an eine einzelne Schrift sich anzulehnen. Die gleiche Selbständigkeit der Arbeit möchte Krische dem Cicero auch für den zweiten, auf den historischen folgenden Abschnitt vindiciren. Die Annahme, dass Cicero selbständig gearbeitet habe, ist indess gerade in der Schrift, um die es sich hier handelt, eine besonders schwierige; denn Cicero würde dann für die Ausarbeitung eines Abschnittes ein Verfahren gewählt haben, das von dem, welches er bei der Ausarbeitung der übrigen

---

[1]) Die Uebereinstimmung Ciceros mit Lucrez wird in der folgenden Zusammenstellung hervortreten.

Lucrez	*Cicero*
156 dicere porro hominum causa voluisse parare	9, 23: An haec, ut fere dicitis, hominum causa a deo constituta sunt?
165 quid enim immortalibus atque beatis gratia nostra queat largirier emolumenti ut nostra quicquam causa gerere adgrediantur.	

Die bestimmteren Fassungen des Problems, die danach bei Cicero folgen (Sapientiumne? Propter paucos igitur tanta est facta rerum molitio. An stultorum? At primum etc.), fehlen bei Lucrez. Ebenso spürt Cicero der Frage, ob die Welt in einem bestimmten Zeitpunkt

einschlug, gänzlich verschieden wäre. Die Abhängigkeit Ciceros von seinen griechischen Vorbildern ist gerade in der Schrift de natura deorum sehr stark; diess ist theils bekannt seit der Auffindung des Philodemus-Fragmentes, theils soll es noch nachgewiesen werden. Es lässt sich ferner, was den ersten nach Krische selbständig gearbeiteten Abschnitt betrifft, die

---

von den Göttern geschaffen sein könne, mehr ins Einzelne nach als Lucrez, wie die folgende Gegenüberstellung zeigt:

Lucrez

168 quidve novi potuit tanto post ante quietos
inlicere ut cuperent vitam mutare priorem?
at, credo, in tenebris vita ac merore jacebat,
donec diluxit rerum genitalis origo.
nam gaudere novis rebus debere videtur
cui veteres obsunt: sed cui nil accidit aegri
tempore in ante acto, cum pulchre degeret aevom,
quid potuit novitatis amorem accendere tali?

Cicero

9, 21: Ab utroque autem sciscitor, cur mundi aedificatores repente extiterint, innumerabilia saecula dormierint. Non enim, si mundus nullus erat, saecula non erant. Saecula nunc dico non ea, quae dierum noctiumque numero annuis cursibus conficiuntur; nam fateor ea sine mundi conversione effici non potuisse; sed fuit quaedam ab infinito tempore aeternitas quam nulla circumscriptio temporum metiebatur; spatio tamen qualis ea fuerit intelligi non potest, quod ne in cogitationem quidem cadit ut fuerit tempus aliquod, nullum cum tempus esset. Isto igitur tam immenso spatio, quaero, Balbe, cur Pronoea vestra cessaverit. Laboremne fugiebat? At iste nec attingit deum nec erat ullus, cum omnes naturae numini divino, caelum, ignes, terrae, maria parerent. Quid autem erat, quod concupisceret deus mundum signis et luminibus tamquam aedilis ornare? Si, ut deus ipse melius habitaret, antea videlicet tempore infinito in tenebris, tamquam in gurgustio habitaverat. Post autem varietatene eum delectari putamus, qua caelum et terras exornatas videmus? Quae ista potest esse oblectatio deo? quae si esset, non ea tam diu carere potuisset.

Unzulässigkeit dieser Hypothese schlagend darthun. Krische selber liefert uns S. 23 die Waffen dazu, indem er nachweist, dass der erste Abschnitt mit dem historischen nur ganz äusserlich und lose zusammenhängt (vgl. auch Lengnick S. 3 f.). Wenn nun Cicero den ersten Abschnitt selbständig gearbeitet hätte, würde er ihn nicht dann so eingerichtet haben, dass er sich mit dem einer fremden Schrift entlehnten Bruchstück zu einem bessern Ganzen fügte, als wir jetzt vor uns haben? Hinsichtlich des zweiten Abschnittes bedarf es anderer Argumente, um Krisches Vermuthung zu widerlegen; denn die weitere Darstellung schliesst sich hier an das Ende des historischen aufs Beste an und Nichts lässt die Fuge erkennen, die ursprünglich nicht Zusammengehöriges mit einander verbindet. Doch ergibt sich auch hier bei näherer Betrachtung die Unzulässigkeit der Hypothese; denn nähmen wir sie an, so würde folgen, dass Cicero verschiedene Schriften Epikurs gekannt, ja aller Wahrscheinlichkeit nach für die beabsichtigte Darstellung der epikureischen Lehre eigens durchgelesen habe. So setzt 16, 43 [1]) die Kenntniss des *κανὼν* voraus, 17, 45 gibt die Uebersetzung von Worten, die sich in den *κυρίαι δόξαι* finden [2]) und 19, 49 [3]) ist eine dritte, von

---

[1]) *πρόληψιν* — id est anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intelligi quicquam nec quaeri nec disputari potest. Cujus rationis vim atque utilitatem ex illo caelesti Epicuri de regula et judicio volumine accepimus.

[2]) Als Gedanke Epikurs wird angeführt: quod beatum aeternumque sit, id nec habere ipsum negotii quicquam nec exhibere alteri: itaque neque ira neque gratia teneri, quod quae talia essent, imbecilla essent omnia. Die *κύριαι δόξαι* beginnen bei Diog. X, 139 mit dem Satz: *τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὔτ' αὐτὸ πράγματ' ἔχει οὔτ' ἄλλῳ παρέχει, ὥστ' οὔτ' ὀργαῖς οὔτε χάρισι συνέχεται· ἐν ἀσθενεῖ γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον.*

[3]) docet (sc. Epicurus) eam esse vim et naturam deorum, ut primum non sensu, sed mente cernatur, nec soliditate quadam nec ad

den beiden genannten verschiedene Schrift benutzt.[1] Nehmen wir hinzu, dass Cicero noch andre Schriften Epikurs gekannt und gelesen hatte, wie die Briefe und die Schrift über das höchste Gut,[2] so würden wir in ihm einen recht fleissigen Leser Epikurs finden. Hiermit stimmt aber nicht, was er über die Leser der epikurischen Schriften Tuscul. II, 3, 8 sagt: Epicurum et Metrodorum non fere praeter suos quisquam in manus sumit. Diese Worte fallen um so mehr ins Gewicht, als die Tusculanen unmittelbar vor der Schrift de nat. deor. verfasst sind.[3] Hiergegen begründet keinen Widerspruch de

---

numerum, ut ea quae ille propter firmitatem *στερέμνια* appellat, sed imaginibus similitudine et transitione perceptis cum infinita simillumarum imaginum series ex innumerabilibus individuis existat et ad nos adfluat, cum maximis voluptatibus in eas imagines mentem intentam infixamque nostram intelligentiam capere, quae sit et beata natura et aeterna. Die Richtigkeit des hier gegebenen Textes, der mit Ausnahme von series der der Handschriften ist, wird später nachgewiesen werden.

[1]) Denn die ciceronischen Worte beziehen sich ohne Zweifel auf dieselbe Stelle einer epikureischen Schrift, die Diog. X, 139 citirt: *ἐν ἄλλοις δέ φησι* (*Ἐπίκουρος*) *τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητούς, οὓς μὲν κατ᾽ ἀριθμὸν ὑφεστῶτας, οὓς δὲ καθ᾽ ὁμοειδίαν ἐκ τῆς συνεχοῦς ἐπιῤῥύσεως τῶν ὁμοίων εἰδώλων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτετελεσμένων ἀνθρωποειδῶς.* Welches diese Schrift Epikurs war, sagt Diogenes nicht, wohl aber ergibt sich aus dem *ἐν ἄλλοις*, dass die angeführten Worte, die Diogenes auf den ersten Satz der *κύριαι δόξαι* folgen lässt, nicht dieser, sondern einer andern Schrift entnommen waren. Der *κανὼν* kann diese andre Schrift selbstverständlich nicht gewesen sein.

[2]) Dass Cicero die Schrift *περὶ Τέλους* selber gelesen hatte, ergibt sich aus Tuscul. III, 18, 41 f. Denn es werden hier nicht nur einzelne Stellen angeführt, sondern auch die Ordnung bezeichnet, in der sie sich folgen. Namentlich bemerkenswerth sind die Worte, die Cicero an die zweite der citirten Stellen anschliesst: quae sequuntur in eadem sententia sunt totusque liber qui est de summo bono, refertus et verbis et sententiis talibus.

[3]) Dass Cicero an beiden gleichzeitig arbeitete, ergibt sich aus ad Att. XIII, 39 noch nicht, sondern nur, dass er zu der Zeit, als

fin. I, 5, 15: Oratio me istius philosophi non offendit: nam et complectitur verbis quod volt et dicit plane quod intellegam. Denn ein solches Urtheil über den Stil und die Schreibweise Epikurs konnte Cicero auch abgeben, wenn er nur eine oder die andre Schrift des Philosophen gelesen hatte. Ja er selber hat etwaigen Schlüssen, die man aus diesem Urtheil auf eine ausgebreitete Lektüre der Schriften Epikurs ziehen könnte, dadurch vorgebeugt, dass er sich im Folgenden, um seine Bekanntschaft mit der Lehre Epikurs zu beweisen, nicht etwa auf die Schriften dieses Philosophen, die er gelesen, sondern auf Zeno und Phädros beruft, deren Vorträge er gehört habe. vgl. 16: nisi mihi Phaedrum mentitum aut Zenonem putas, quorum utrumque audivi, — omnes mihi Epicuri sententiae satis notae sunt. Es ist also nicht wahrscheinlich, dass Cicero eine Kenntniss der Schriften Epikurs besessen habe, vermöge deren ihm bei der Darstellung seiner Lehren einschlagende Stellen daraus eingefallen wären. Noch weniger aber ist glaublich, dass Cicero zum Zweck dieser Darstellung eigens mehre Schriften Epikurs gelesen und das Nöthige excerpirt habe; er würde sonst dem Epikur, diesem von ihm vielgeschmähten Philosophen, eine Ehre haben zu Theil werden lassen, die er doch andern Philosophen versagt.

Ist hiermit Krisches Vermuthung, die nur unter einer dieser beiden Voraussetzungen haltbar war, beseitigt, und können wir nicht mehr annehmen, dass Cicero die beiden nicht historischen Abschnitte seiner Darstellung selbständig gearbeitet habe, so fragt es sich, aus welchen Quellen er dabei geschöpft hat. Die Vermuthung, dass es eine Schrift Epikurs gewesen sei, ist nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen; denn die Bezugnahme auf andre seiner Schriften scheint nur zu widersprechen, da Epikur recht wohl sich selber citirt

er noch an den Tusculanen arbeitete, sich bereits mit dem Plane der Schrift über das Wesen der Götter trug.

haben könnte. Doch liegt allerdings die Annahme, dass es die Schrift eines Schülers gewesen sei, näher. Begünstigt wird dieselbe ferner durch einen Umstand, auf den man bisher noch nicht genügend geachtet hat, die besondere Gestalt, in welcher die epikureische Lehre bei Cicero erscheint. Wir begegnen nämlich in derselben zwei Bestimmungen, die in der Darstellung des Diogenes fehlen; denn weder von den quasi corpus und quasi sanguis, die 18, 45, noch von der *ἰσονομία,* die 19, 50 erwähnt wird, ist bei Diogenes die Rede.[1]) Nun scheint aber das Bemühen des Diogenes oder seines Gewährsmanns dahin zu gehen, uns die Lehre Epikurs möglichst rein zu geben in der Form, die sie im Geiste ihres Urhebers hatte; denn er gibt dieselbe grösstentheils mit Epikurs eignen Worten und auch wo er diess nicht thut, sehen wir ihn vorsichtig Epikurisches und Epikureisches unterscheiden § 31.[2]) Eine Lehre also, die ein andrer Autor dem Epikur zuschreibt, muss immer, sobald sie sich bei Diogenes nicht findet, den Verdacht erwecken, dass sie nicht dem Stifter, sondern erst der Schule angehört. Ich setze natürlich voraus, dass es Lehren von einer gewissen Bedeutung sind, und um solche handelt es sich hier. Jener Verdacht, beide Lehren betreffend, wird aber noch verstärkt. Denn der Lehre von der *ἰσονομία* gedenkt nicht nur Diogenes nicht, sondern überhaupt kein andrer Schriftsteller des Alterthums ausser Cicero und Lucrez.[3]) — Die Lehre von dem quasi

[1]) Denn ich nehme an, dass Schneider in seiner Anmerkung zu Epicuri Physica et Meteorologica S. 74 ff. die Ansicht von Schwartz, der in dem Briefe Epikurs an Herodotos 58 das Gesetz der *ἰσονομία* angedeutet fand, genügend widerlegt hat. So urtheilt auch Brandis, Handb. III, 2, 436, 10.

[2]) *ἐν τοίνυν τῷ κανόνι λέγων ἐστὶν ὁ Ἐπίκουρος κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη, οἱ δ' Ἐπικούρειοι καὶ τὰς φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας.*

[3]) Schömann in Fleckeis. Jahrbb. 1875, S. 690 ist hinsichtlich

corpus und quasi sanguis finden wir zwar noch bei Lucrez und anderwärts; diess ist aber noch kein Beweis, dass sie von Epikur selber stammt. Vielmehr liegt der Gedanke nahe, sie dem Metrodorus zuzuweisen, in dem die Schule den alter Epicurus verehrte, und diese Vermuthung hat bereits der Herausgeber von vol. Hercul. VI zu Philodem. de deorum viv. rat. S. 46 ausgesprochen.[1]) Dass Metrodor diese Lehre schon kannte, ergibt sich unzweifelhaft aus seiner Schrift de sensionibus col. XVII und XVIII (vol. Herc. VI[b]), und dass nicht Epikur sie ausgesprochen hat, wird wenigstens wahrscheinlich aus der angeführten Schrift des Philodem. col. VI.[2]) Diesen Gründen gegenüber kommt kaum in Betracht, dass Cicero die Lehre von der *ἰσονομία* ausdrücklich

---

der *ἰσονομία* zu dem gleichen Schluss gekommen wie ich, indem er sie für eine jüngere Lehre der Schule hält. Die Behauptung aber, auf die er sich hierbei stützt, dass die fragliche Lehre allein bei Cicero und ausserdem bei keinem Schriftsteller des Alterthums erwähnt werde, ist ein Irrthum, ein Irrthum allerdings, den wie es scheint er mit Allen theilt, die bisher mit diesen Dingen sich abgegeben haben. Ich werde dagegen nachher den Beweis geben, dass zwar nicht die *ἰσονομία,* dieser Terminus, aber doch die darunter verstandene Lehre sich auch bei Lucrez findet.

[1]) Metrodorus hujus sententiae, cujus fortasse in Epicuri scriptis prima tantum rudimenta reperiebantur, explanator fuerat.

[2]) Denn die Spuren des sehr verstümmelten Textes lassen doch so viel erkennen, dass hier von den Körpern und dem Blute der Götter die Rede war und Philodemus sich hierfür auf Metrodor bezogen hatte. Ich setze die Worte mit den in Klammern beigefügten Ergänzungen des neapolitanischen Herausgebers her: *Μ(α)λ(ιστα δε περι τον σωμ)ατο(ς γρα)πτεον και δ(εκτεον διαπ)αντος αἵ(μα αυτω)ν ου παν(τα χοθεν) πα(ν) συμπτωμα κα(τα το)ν Μητροδωρον (εκφ)ανιζειν ον τοιουτ(ο ως μη)δεποτ' ἐγκυρησον αἰτιοις φθορ(ιοις της ψ)υχης.* Es ist aber kaum glaublich, dass Philodem, wenn er diese Lehre auch bei Epikur vorgefunden hatte, als Gewährsmann derselben allein den Metrodor nannte.

dem Epikur selber beilegt[1]) und Stobaeus ecl. I, S. 16 Mein.[2]) das Gleiche mit der Lehre vom quasi corpus thut. Denn da bekannt war, dass die Schule Epikurs sich strenger als eine andre an die Lehren des Stifters band, so können beide eine epikureische Lehre für eine Lehre Epikurs angesehen haben.[3]) Ebenso ist es den Neuern ergangen, die von der Annahme einer absoluten Stabilität der epikureischen Lehre geleitet die zwischen den verschiedenen Darstellungen derselben bestehenden Differenzen entweder nicht beachteten oder doch nicht das gehörige Gewicht darauf legten. Die wesentlichen Differenzen innerhalb der epikureischen Schule, die mir bekannt geworden sind, werde ich noch zusammenstellen. Es wird sich dabei noch eine neue Bestätigung des Schlusses ergeben, den ich aus den besprochenen Abweichungen der ciceronischen Darstellung von der des Diogenes ziehe, dass die bei Cicero erwähnten, von Diogenes übergangenen Lehren nicht dem Epikur gehören und also Cicero seiner Darstellung nicht eine Schrift des Epikur zu Grunde gelegt haben kann.

Ein Epikureer muss diese Quelle gewesen sein. Da Cicero, dem es bei seinen philosophischen Arbeiten mehr um die Schnelligkeit als um die Gründlichkeit zu thun war, sich nicht die Mühe zu nehmen pflegte, für einzelne Partien seiner Werke mehrere Quellen zu gegenseitiger Controle zu benutzen, sondern sich in der Regel an eine einzige hielt, so hatte die Vermuthung viel für sich, dass Cicero die beiden nicht-historischen Abschnitte aus der gleichen Quelle wie diese, also aus des Philo-

---

[1]) hanc *ἰσονομίαν* appellat Epicurus.

[2]) *Ἐπίκουρος ἀνθρωποειδεῖς μὲν τοὺς θεούς, λογῳ δὲ πάντας θεωρητούς, διὰ τὴν λεπτομέρειαν τῆς τῶν εἰδώλων φύσεως.*

[3]) Sagt doch Seneca ep. 33, 4 ausdrücklich: apud istos (nämlich den Epikureern) quicquid dicit Hermarchus, quicquid Metrodorus, ad unum refertur, omnia quae quisquam in illo contubernio locutus est, unius ductu et auspiciis dicta sunt.

demus Schrift περὶ εὐσεβείας genommen habe. Diese Ansicht vertritt z. B. Teuffel in der Römischen Literaturgeschichte S. 347 (3. Aufl.). Sie hätte aber nie aufgestellt werden können, wenn man sich des Verhältnisses erinnert hätte, in dem der erste nicht-historische Abschnitt zum historischen steht. Dieses Verhältniss, an sich nicht schwer zu finden und durch Krische Die theol. Lehren S. 23 längst klar gestellt, ist der Art, dass es unmöglich wird, beide Abschnitte aus einer und derselben Quelle abzuleiten. Denn die Art, wie die Kritik der stoischen Ansichten in dem historischen Theil eingeleitet wird, lässt dieselbe als etwas ganz Neues erscheinen cf. 14, 36.[1]) Und doch war eine eingehende Kritik der stoischen Lehre bereits im ersten Abschnitt 8, 20 ff. vorausgegangen. Dasselbe trifft übrigens auch, was Krische und auch Lengnick S. 4 übersehen haben, die 12, 30 bei Plato geübte Kritik; denn auch diese ignorirt die die Lehre dieser Philosophen kritisirenden Bemerkungen des ersten Abschnittes 8, 18 ff. Um diese offenbare Unebenheit der Darstellung auszugleichen, kann man zu künstelnden Erklärungen greifen und hat diess gethan. Dergleichen übergehe ich aber wie billig. Die einzige natürliche Erklärung ist, dass Cicero bei beiden Abschnitten verschiedenen Quellenschriften gefolgt ist und als er mit der Benutzung der zweiten begann, diese noch nicht einmal so weit gelesen hatte, um zu wissen, dass auch in ihr eine Kritik der stoischen Lehre folgen werde. Bei letzterer Annahme erklärt sich, dass er am Schluss des ersten Abschnittes 10, 25 die stoische Lehre als abgethan bezeichnet mit den Worten: Atque haec quidem vestra, Lucili; qualia vero alia[2]) sint ab ultimo repetam

[1]) Zeno autem (ut jam ad vestros, Balbe, veniam) naturalem legem divinam esse censet etc.

[2]) Diese Lesart des Vossianus von zweiter Hand und des Erlangensis scheint mir vor cetera, was Schömann vermuthet, den Vorzug zu verdienen.

superiorum. Mit mehr Recht als Cicero die Lehre der Stoiker, können wir hiernach die von Teuffel vertretene Ansicht als abgethan bezeichnen. Nicht die gesammte Darstellung der epikureischen Lehre kann aus des Philodemus Schrift geschöpft sein; mindestens der erste Abschnitt hat einen andern Ursprung. Der Teuffelschen Ansicht steht nahe die von Lengnick, nach der wenigstens der zweite auf den historischen Theil folgende Abschnitt aus der gleichen Quelle wie jener geschöpft ist. Dieser zweite Abschnitt beginnt mit einer kurzen Abfertigung der Vorstellungen, welche die Dichter über die Götter verbreiten, und in Verbindung damit der vulgären Anschauungen, sowie der Ungeheuerlichkeiten der ägyptischen und persischen Religion. Erst hieran schliesst sich die Darstellung der epikureischen Theologie. Nun findet sich eine ähnliche Abfertigung, nur ausführlicher begründet, auch in den Resten der Schrift des Philodemus. Zahlreiche Beispiele aus verschiedenen theologischen Schriften, besonders aber aus Homer und den Dichtern werden hier beigebracht, in denen von Geburt und Tod der Götter, von ihren Leidenschaften und Leiden die Rede ist, kurz in denen die ganze von dem Epikureer Ciceros verspottete Gebrechlichkeit des göttlichen Wesens erscheint. Auf die persische Religion oder genauer gesprochen die Lehren der Mager weist zwar keine Spur mehr, und ebenso vermissen wir eine Kritik der Aegyptiorum dementia. Indess dass die religiösen Anschauungen der Aegyptier dem Philodem nicht fremd oder gleichgiltig waren, ergibt sich aus der Rücksicht, die er gelegentlich S. 16, 19[1]) und 87, 23[2]) auf sie nimmt, und man könnte danach vermuthen, dass er sie anderwärts

[1]) (Αἰγύ)πτιοι δὲ καὶ π(άντας) ἁπλῶς τοὺς θε(οὺς ὁπ)όσους σέ)βοντ(αι). sc. πενθοῦσιν oder τελευτῶντας ποιοῦσιν.

[2]) διόπερ ἔμοιγε τὸ τοῦ Τιμοκλέους εἰρημένον ἐν Αἰγύπτῳ δράματι περὶ τῶν ἐν τῇ χώρᾳ θεῶν ἐπὶ τούτους (sc. τοὺς Στωϊκοὺς) ἐπέρχεται μεταφέρε(ι)ν· „ὅπο(υ) γὰρ“ φησὶν „εἰς τοὺς ὁμολογουμένο(υ)ς

eingehender besprochen habe. So gut wie dieser Theil des Werkes wäre uns dann auch der die Mager betreffende verloren gegangen. Und doch muss uns eins stutzig machen, wenn wir der Ansicht von Lengnick beitreten, dass nämlich in diesem Falle die Folge der Theile in der Darstellung Philodems und in der Ciceros eine verschiedene sein würde; denn die Kritik der dichterischen Vorstellungsweise und dessen was damit zusammenhängt, folgt bei Cicero der Kritik der Philosophen, bei Philodem geht sie derselben voran. Lengnick S. 49 meint, das habe nichts zu bedeuten, da die jetzige Ordnung der Schrift des Philodem von den Herausgebern herrühre,[1]) die ursprüngliche Ordnung also, so müssen wir in seinem Sinne sagen, dieselbe gewesen sein könne wie die der ciceronischen Darstellung. Dass diese Behauptung Lengnicks in solcher Allgemeinheit ausgesprochen falsch sei, ergibt sich gerade aus dem besonderen Fall, auf den er sie anwendet. Denn in ununterbrochenem Flusse geht die Darstellung der gerade hier besonders gut erhaltenen Schrift des Philodemus von der Kritik der Philosophen, zuletzt der Stoiker, zu dem dogmatischen Theile, der epikureischen Religionslehre, über. Eine Kritik der volksthümlichen und verwandten Ansichten zwischen beiden einzuschieben ist unmöglich und alle Willkühr eines modernen Herausgebers ausgeschlossen. Die Thatsache steht also fest, dass die Ordnung der Gegenstände in Ciceros Darstellung zum Theil von derjenigen abweicht, welche Philodem befolgt hat. Aber diese Thatsache hat an sich allein nicht das Gewicht, dass wir um ihretwillen uns scheuen

---

θεοὺς ἀσεβοῦν(τ)ες οὐ δεδόασιν εὐθέως δίκην τίν' αἰελούρου βωμὸς ἐπ(ι)τρείψειεν ἄν;“

[1]) nihil enim facit ad rem, quod praeposterum ordinem apud Philodemum invenimus, cum libri reperti descriptionem auctoribus debeamus recentioribus.

müssten, den betreffenden Abschnitt der ciceronischen Darstellung auf Philodem zurückzuführen; denn gerade die selbständige Anordnung des von Andern entlehnten Stoffes ist eines von den geringen Verdiensten, welches Cicero de finib. I, 2, 6 [1]) für seine philosophische Schriftstellerei in Anspruch nimmt und wodurch sich dieselbe von der Thätigkeit des blossen Uebersetzers unterscheiden soll. Die von Lengnick ausgesprochene Meinung scheint ferner dadurch bestätigt zu werden, dass Cicero in der Hauptsache sich doch an den von Philodemus in seiner Schrift eingehaltenen Gang der Darstellung hielt; denn auch bei Cicero folgt der historisch-kritischen Darstellung der übrigen Philosophen die dogmatische der epikureischen Theologie und der beide trennende Abschnitt, in dem ein flüchtiger Blick auf die religiösen Anschauungen der Dichter und des Volks geworfen wird, ist so kurz und wenig bedeutend, dass er in Parenthese zu stehen scheint und für die Bestimmung des wesentlichen Ganges der Darstellung ausser Acht gelassen werden kann. Sobald nur die dogmatische Darstellung Ciceros mit der Philodems übereinstimmte, würde sich gegen die Vermuthung Lengnicks, nach der der ganze auf den historischen folgende Abschnitt aus Philodems Schrift über die Frömmigkeit geschöpft sei, nichts Erhebliches einwenden lassen. Aber dass wir auch hier wieder diese Vermuthung mit Wenn und Aber erkaufen müssen, muss uns gegen sie bedenklich stimmen. Denn was aus dem betreffenden Theile der Schrift des Philodem erhalten ist, stimmt mit der ciceronischen Darstellung so wenig überein, dass beide offenbar nicht in der angenommenen Beziehung zu einander stehen können. Es bleibt also nur der Ausweg übrig, dass

---

[1]) non interpretum fungimur munere, sed tuemur ea, quae dicta sunt ab iis quos probamus, eisque nostrum judicium et nostrum scribendi ordinem adjungimus.

Philodem im weitern Verlaufe seiner Darstellung, in jetzt verlorenen Theilen seiner Schrift, das nachgebracht habe, was wir jetzt bei Cicero lesen. Indess was ist das für eine Hypothese, der zu Liebe wir diese Hilfshypothesen machen? Jedenfalls muss sie sich auf starke Gründe stützen. Und doch sprach für die Meinung, dass der zweite nicht historische Abschnitt aus derselben Schrift des Philodem geschöpft sei wie der historische, weiter nichts als die Beobachtung, dass Cicero in den zusammenhängenden Partien seiner philosophischen Schriften so weit es geht nicht verschiedene, sondern so viel als möglich eine und dieselbe Quelle benutzt. Dieser Regel sind wir aber unbeschadet ihrer Geltung in anderen Fällen in diesem besonderen nicht unterworfen; denn nach ihr müsste man es auch wahrscheinlich finden, dass der erste der historischen Darstellung vorausgehende Abschnitt aus der gleichen Schrift des Philodemus stamme, und doch glaube ich gezeigt zu haben, dass diess aus andern Gründen nicht denkbar ist. Nichts nöthigt uns also zu der Annahme, dass der historische und der auf ihn folgende Abschnitt der gleichen Quelle ihren Ursprung verdanken. Es lässt sich ferner wahrscheinlich machen, dass zwar nicht der historische mit einem der beiden andern, wohl aber diese beiden unter sich auf die gleiche Quelle zurückgehen. Als fremdes Einschiebsel gibt sich nämlich die historische Partie dadurch zu erkennen, dass man sie aus dem Vortrag des Vellejus herausnehmen könnte ohne dem Zusammenhang desselben zu schaden; denn die Worte exposui fere non philosophorum judicia, sed delirantium somnia, mit denen jetzt 16, 42 nach Beendigung der historischen Darstellung fortgefahren wird, könnte sich ebenso gut an 10, 24 und die dort vorausgehende Kritik der platonisch-stoischen Lehren anschliessen. Hierdurch und durch Anderes, worauf Krische S. 23 f. hingewiesen hat, wird es wahrscheinlich, dass Cicero die historische Partie erst nach Vollendung des

übrigen Theils der epikureischen Darstellung eingeschaltet habe.[1]) Ja man könnte sogar die Vermuthung wagen,[2]) es sei diess erst nach Vollendung des ganzen Werkes geschehen, wenn man die vielen von Krische S. 24 gesammelten Stellen sieht, in denen im ersten und den folgenden Büchern zwar auf den ersten und letzten, aber nicht auf den mittleren Abschnitt des epikureischen Vortrags Bezug genommen wird. Doch ist es gerathen, den beiden Stellen I, 33, 92 und 34, 94 gegenüber, in denen Cotta auf die historische Darstellung wenn auch nur beiläufig hinweist, diese Vermuthung aufzugeben. Wie dem auch sei, nach Ausscheidung des historischen Abschnittes bilden die beiden übrig bleibenden ein wohl zusammenhängendes Ganze: die Kritik anderer Lehren im ersten Abschnitt geht, wie es sich gehört, der positiven Darstellung des zweiten Abschnittes voraus. Dass Cicero bei dieser zusammenhängenden Darstellung verschiedene Quellen benutzte, ist in Anbetracht ihres geringen Umfangs nicht wahrscheinlich; dasselbe Resultat ergibt sich aber noch bestimmter daraus, dass die Darstellung beider Abschnitte die gleiche Tendenz zeigt. Die Darstellung nämlich des zweiten Abschnittes, wenn wir von den Anfangsworten absehen, richtet sich, soweit sie überhaupt polemisch ist, gegen die Stoiker cf. 18, 47. 20, 52. 54. und besonders 55, wo gegen die specifisch stoische Vorstellung der *εἱμαρμένη* und gegen die *μαντικὴ* geeifert wird. Gegen

---

1) Die Worte exposui fere etc., die wir jetzt auf die im historischen Abschnitt aufgezählten Philosophen beziehen müssen, würden dann ursprünglich wieder aufgenommen haben, was wir zu Anfang der Kritik lesen 8, 18: portenta et miracula non disserentium philosophorum, sed somniantium. Indem sie das Ende zum Anfang zurückkehren lassen, bezeichnen sie passend den Abschluss der kritischen Darstellung.

2) Lengnick S. 5 lässt es unentschieden, ob Cicero das Stück in ipso conscribendo libro oder in retractando eingefügt habe.

die stoische und die ihr verwandte[1]) platonische richtet sich aber auch der erste Abschnitt. In keinem von beiden wird auf eine andere Ansicht Rücksicht genommen und beide unterscheiden sich durch diese engen Grenzen, die sie ihrer Polemik stecken, sehr bestimmt von dem historischen Abschnitt, der dieselbe nach allen Seiten übt. Die gleiche Polemik gegen die Stoiker scheint stärker noch in der Quellenschrift Ciceros hervorgetreten zu sein. Denn dass dort die Lehre vom Schicksal und der Glaube an die Mantik eine ausführlichere Kritik erfahren haben als bei Cicero, müssen wir daraus schliessen, dass Cicero diese beiden überhaupt erwähnt und aus der Art, wie er diess gethan hat. Scheinbar werden beide erwähnt, um die absurden Consequenzen zu ziehen, zu denen die stoische Gotteslehre führt, und da sie an das Ende gestellt sind, scheint es, dass sie den Gipfel der Absurdität bezeichnen sollen. Mich dünkt aber, dass die Absurdität der stoischen Lehre im Vorhergehenden weit nachdrücklicher hervorgehoben war; keinenfalls aber liegt diese Absurdität so an der Oberfläche, dass Vellejus in der flüchtigen Weise, wie er thut, darüber hingehen konnte.[2]) Daher vermuthe ich, dass Cicero in seiner Quellenschrift längere Abschnitte fand, deren einer sich mit der stoischen *εἱμαρμένη*, der andere mit der Mantik beschäftigte.[3]) Diese Kritik gänzlich zu ignoriren, erlaubte ihm der Respekt

---

[1]) Bezeichnend ist das vester Plato in den an den Stoiker Balbus gerichteten Worten.

[2]) Bei der Widerlegung der *εἱμαρμένη* beschränkt er sich auf die Frage: Quanti autem haec philosophia aestimanda est, cui tamquam aniculis, et iis quidem indoctis, fato fieri videantur omnia? Die *μαντική* wird verworfen, weil sie es sei qua tanta imbueremur superstitione — ut haruspices, augures, harioli, vates, conjectores nobis essent colendi.

[3]) Dass die Epikureer gegen die *εἱμαρμένη* genug auf dem Herzen hatten, um mit ihrer Widerlegung einen eignen Abschnitt zu füllen,

vor der Quelle nicht, an die er sich bisher gebunden hatte; da aber andererseits eine genauere Wiedergabe derselben durch den Zweck seiner Darstellung, deren Gegenstand die epikureische Theologie, nicht die Widerlegung der stoischen war, ausgeschlossen wurde, so begnügte er sich mit einer kurzen Erwähnung. Habe ich mit dieser Vermuthung das Richtige getroffen, so würde das ein neuer Grund sein, die Quelle Ciceros nicht in der öfter genannten Schrift des Philodemus zu suchen. Denn ich wüsste nicht, wo in dieser für eine eingehendere Bestreitung der *εἱμαρμένη* und der Mantik Raum gewesen wäre: in der summarischen Kritik der anderen Philosophen, welche der dogmatischen Darstellung vorausgeht, gewiss nicht, aber auch nicht in einem spätern Abschnitte, der 89, 19 nur noch eine dogmatische Darstellung der epikureischen Lehre verheisst und alles Kritische damit, wie es scheint, für abgethan erklärt.

So hat sich gezeigt, dass der nichthistorische Abschnitt der ciceronischen Darstellung aus einer einzigen Quelle stammt, und dass diese nicht die Schrift des Philodemus *περὶ εὐσεβείας* war. Es fragt sich, ob wir einen Anhalt haben, diese Quelle positiv zu bestimmen. Einen solchen scheint zu bieten die bekannte Stelle des Briefes an Atticus XIII, 39, 2: libros mihi, de quibus ad te antea scripsi, velim mittas et maxime *Φαίδρου περὶ θεῶν* et *Παλλάδος*.[1]) Dass Cicero nur deshalb sich von Atticus die Schrift des Phädrus über die Götter erbittet,

---

ergibt sich aus dem Verzeichniss der Schriften Epikurs bei Diog. L. 28. Denn hier wird ausser einer Schrift *περὶ θεῶν* noch eine besondere *περὶ εἱμαρμένης* genannt.

[1]) Ich wiederhole die Worte in der Fassung, die ihr die neuesten Herausgeber der Briefe gegeben haben, weil ich sie zum Theil, die Aenderung des überlieferten *περισσῶν* in *περὶ θεῶν*, für richtig halte, und wo diess nicht der Fall ist, in Bezug auf *Παλλάδος*, meine abweichende Ansicht erst später begründen kann.

weil er sie bei Ausarbeitung seiner Schrift über den gleichen Gegenstand benutzen wollte, lässt sich kaum bezweifeln. Denn für die Tusculanen, an denen Cicero zu der Zeit, als er die angeführten Worte an Atticus schrieb, arbeitete (s. Krische S. 28), konnte ihm eine Schrift wie die des Phädrus, wenn wir von dem Titel auf den Inhalt schliessen dürfen, von keinem Nutzen sein; die nächste Schrift aber, die er nach jener verfasste und an die wir deshalb und ihres Inhalts wegen denken können, ist die über das Wesen der Götter. Diese Vermuthung wird bestätigt durch den Brief an Atticus XIII, 8, in dem er diesen um Zusendung der Schrift des Panaitios über die Vorsehung bittet; diese Schrift aber ist von Cicero, wie spätere Untersuchungen zeigen sollen, thatsächlich für das zweite Buch de natura deorum verwerthet worden. Soviel ist hiernach sicher, dass Cicero einmal die Absicht hatte, das Buch des Phädros περὶ θεῶν für sein eignes Werk de natura deorum zu benutzen und es der Darstellung der epikureischen Ansicht zu Grunde zu legen; voreilig aber hat man geschlossen, dass er diese Absicht wirklich ausgeführt habe.

An sich betrachtet scheint allerdings eine Schrift des Phädros, des Freundes und einstigen Lehrers Ciceros, ein besonderes Anrecht darauf zu besitzen, für die Quelle einer ciceronischen Darstellung zu gelten, und eine Zeit lang ist dieses Recht auch anerkannt worden, da man in dem herculanischen Fragment, aus dem der historische Theil der epikureischen Darstellung geschöpft ist, noch die Bruchstücke jener Schrift des Phädros sah. Je weniger sich jetzt, seit man in dem herculanischen Funde die Schrift des Philodemus περὶ εὐσεβείας wiedererkannt hat, jener Anspruch der Schrift des Phädros, die Quelle des historischen Theils zu sein, noch festhalten lässt, desto mehr, könnte es scheinen, muss man darauf bestehen, dass aus ihr die beiden anderen Theile der epikureischen Darstellung genommen sind. Indess, was so zu

Gunsten des Phädros spricht, ist keineswegs zwingender Art, und beruht durchaus auf dem Briefe Ciceros. Dessen Worte aber sagen Nichts, als dass Cicero einmal den Gedanken hatte, die Schrift des Phädros zu benutzen; ob er sie wirklich benutzt oder ob er sie nicht vielmehr nach näherer Einsicht als für seinen Zweck unbrauchbar erkannt und bei Seite gelegt habe, darüber kann die Briefstelle allein Nichts entscheiden. Alle Andeutungen aber, die Cicero sonst gegeben hat, weisen nicht auf Phädros, sondern auf seinen Zeit- und Schulgenossen Zenon. Auf diesen war schon Petersen S. 45 verfallen und hatte zur Begründung seiner Ansicht auf das Lob verwiesen, das Cotta I, 21, 58 f. der Vortragsweise des Vellejus ertheilt. Es wird hier die Klarheit gerühmt, mit der er einen dunkeln und schwierigen Gegenstand behandelt habe, ferner der Gedankenreichthum, und was ihn von der Mehrzahl der Epikureer unterscheide, die Schönheit und der Schmuck der Darstellung.[1]) Gleich darauf lernen wir eine andere Ausnahme von der Regel in Zeno kennen; denn mit Bezug auf seine Vorträge, die Cotta in Athen gehört hatte, heisst es von ihm: non igitur ita ut plerique, sed isto modo ut tu, distincte, graviter, ornate. Cotta ist also durch die Darstellungsweise des Vellejus an Zenos Vorträge erinnert worden, und es lag nahe, wie Petersen gethan hat, hierin einen der Weise des Dialogs angepassten Wink zu erblicken, der uns die Quelle jener Darstellung verrathen soll. Doch genügt diess für sich allein noch nicht, um die Vermuthung, dass eine der vielen Schriften Zenos dem Vortrage des Vellejus zur Grundlage gedient habe, auch nur bis zur Wahrscheinlichkeit zu erheben.[2])

---

[1]) Ego autem etsi vereor laudare praesentem, judico tamen de re obscura atque difficillima a te dictum esse dilucide neque sententiis solum copiose, sed verbis etiam ornatius quam solent vestri.

[2]) Darum ist Schömanns Urtheil, das er in Fleckeisens Jahrbb. 1875 S. 691 über Petersens Vermuthung ausspricht, nicht ganz un-

Denn vielleicht liess Cicero den Cotta jene Aeusserung nur deshalb thun, damit dadurch sein schriftstellerisches Verdienst in das rechte oder vielmehr in das ihm günstigste Licht gesetzt werde.[1]) Ebensowenig würde für sich allein Beweiskraft besitzen, was 34, 93 f. über die Schmähsucht der Epikureer gesagt wird. Denn wenn hier auch namentlich Zenon — denn er wird als der Hauptlästerer und unmittelbar vor Vellejus genannt — und Vellejus in eine Linie gestellt werden, so darf man doch nicht übersehen, dass dabei zunächst auf den historischen Theil im Vortrag des Vellejus Rücksicht genommen wird,[2]) also gerade dasjenige Stück, das zweifellos nicht von Zeno, sondern von Philodemus stammt. Dagegen fällt andererseits ins Gewicht, dass Cicero für die schmähende Weise, in der er von seinen Epikureern andere Philosophen

---

gerecht, insofern sich nämlich diese allein auf die oben angeführte Stelle gründet. Er sagt: Chr. Petersen hat die Vermuthung aufgestellt, dass dem Cicero bei c. 16—21 eine Schrift des Epikureers Zenon vorgelegen haben möge, wofür er in § 59 eine Bestätigung zu finden meint. Unmöglich ist diess freilich nicht, aber weiter auch nichts.

[1]) Ebenso unterstützt Cicero das Urtheil der Leser de finib. IV, 1, 1: Quae cum dixisset, finem ille; ego autem „ne tu“ inquam „Cato, ista exposuisti ut tam multa memoriter, ut tam obscura dilucide“ und 3, 7: ista ipsa, quae tu breviter, regem dictatorem divitem solum esse sapientem, a te quidem apte ac rotunde: quippe; habes enim a rhetoribus; illorum vero ista ipsa quam exilia de virtutis vi!

[2]) Tu ipse, fährt Cotta, nachdem er von Zeno gesprochen hat, den Vellejus anredend, fort, paullo ante cum tamquam senatum philosophorum recitares, summos viros desipere, delirare, dementes esse dicebas. Damit meint er Ausdrücke, wie den 37 gegen Cleanthes gebrauchten: idemque quasi delirans in iis libris quos scripsit contra voluptatem, ferner was er von Heraclides 34 sagt: Ponticus Heraclides puerilibus fabulis refersit libros, und ähnliche mehr; denn niemand wird doch darauf Gewicht legen, dass diese Urtheile nur dem Inhalt nach, nicht auch in der Form mit den Worten Cottas übereinstimmen.

kritisiren lässt, ein Vorbild gehabt haben muss. Diess könnte der Stifter der Schule gewesen sein, wahrscheinlicher ist immer, dass es einer der Jüngeren war. Unter diesen macht er aber 93 ausser Albucius, der für uns nicht in Betracht kommt, nur den Zeno namhaft und noch dazu zweimal; und nicht allein hieraus ergibt sich, dass dieser Charakterzug der Schule bei Zeno besonders stark hervortrat, sondern auch Tuscul. III, 17, 38[1]) weist auf die Schärfe und Leidenschaftlichkeit hin, mit der er seine Ansichten behauptete. Dass diese Heftigkeit das ganze Wesen des Mannes durchdrang und den Verkehr mit ihm erschwerte, deutet Cicero leise, aber doch deutlich genug an, wenn er de fin. I, 5, 16 erzählt, dass Atticus Beide, den Zeno und Phädros, bewunderte, den Phädros aber ausserdem auch lieb hatte. Man muss nur bedenken, dass Atticus sonst ein Freund der Epikureer war und intimen Umgang mit ihnen pflog! Der abstossenden Weise Zenos gegenüber erscheint die Liebenswürdigkeit des Phädros in um so hellerem Lichte; er bildet nach Cottas Worten l. l. eine Ausnahme von der Regel der Schule: nam Phaedro nihil elegantius, nihil humanius, sed stomachabatur senex, si quid asperius dixeram. Er kann also nicht das Muster gewesen sein, das Cicero in den Schmähungen seines Epikureers nachahmte, und ebensowenig Philodemus, in dessen Schrift über die Frömmigkeit wenigstens mir Nichts aufgefallen ist, was diese Meinung begründen würde. So werden wir wieder auf Zeno zurückgeführt; es bleibt das Wahrscheinlichste, dass seine derbe Polemik das Vorbild für die ciceronische wurde. Nehmen wir nun hinzu, dass Cicero auch in dem, was er Schönheit und Schmuck der Darstellung nennt, sich an Zeno angeschlossen hat, so werden wir es wahrscheinlich finden, dass er zu diesem doppelten Anschluss nicht durch

[1]) Cicero sagt: hoc ille acriculus me audiente Athenis senex Zeno, istorum acutissimus, contendere et magna voce dicere solebat. —

die Erinnerung an die vor 34 Jahren in Athen gehörten Vorträge des Philosophen bewogen wurde, sondern durch eine seiner Schriften, die ihm vorlag, und aus der er den Haupttheil der epikureischen Vorträge schöpfte. Bestätigt wird diese Vermuthung dadurch, dass das Urtheil, das Cotta über die Darstellungsweise Zenos auf Grund seiner mündlichen Vorträge fällt, mit dem des Diogenes Laertius übereinstimmt, welches dieser auf Grund seiner Schriften über ihn ausspricht. [1]) Dass Cicero übrigens Schriften Zenos kannte und gelesen hatte, ergibt sich aus Tuscul. III, 17, 38: habes formam Epicuri vitae beatae verbis Zenonis expressam, nihil ut possit negari. Denn das verbis zeigt, dass die diesen Worten vorausgehende Definition der Glückseligkeit einer Schrift Zenos und nicht der Erinnerung an dessen vor vielen Jahren gehaltene Vorträge entnommen war. Zur weiteren Bestätigung dieser Vermuthung könnte man auf das Zutrauen hinweisen, das Zeno als Gewährsmann epikureischer Lehren bei Cicero geniesst und das sich schon in der angeführten Stelle der Tusculanen ausspricht. Mit Phädros wird er aus diesem Grunde zusammen genannt de finib. I, 5, 16. Auch Acad. I, 12, 46 [2]) könnte man hinzu-

[1]) Diog. L. VII, 35 *ὄγδοος* (sc. *Ζήνων*) *Σιδώνιος τὸ γένος, φιλόσοφος Ἐπικούρειος καὶ νοῆσαι καὶ ἑρμηνεῦσαι σαφής.* Das Wort *ἑρμηνεῦσαι* ist allerdings zweideutig. Doch kann man vernünftiger Weise hier nur an schriftliche Mittheilung denken. Denn dass Diogenes, oder vielmehr sein Gewährsmann Diocles, der im ersten Jahrhundert n. Chr. lebte, einer Tradition über die Vortragsweise des Zeno gefolgt sei, ist nicht glaublich; dagegen wird es durch X, 25: *Ζήνων δ᾽ ὁ Σιδώνιος ἀκροατὴς Ἀπολλοδώρου, πολυγράφος ἀνήρ* wahrscheinlich, dass ihm zahlreiche Schriften des Mannes bekannt waren.

[2]) Carneades autem, sagt dort Cicero, nullius philosophiae partis ignarus et ut cognovi ex iis, qui illum audierant, maximeque ex Epicureo Zenone, qui cum ab eo plurimum dissentiret, unum tamen praeter ceteros mirabatur, incredibili quadem fuit facultate et copia (dicendi).

nehmen um zu zeigen, dass Cicero für Zeno ein besonderes Interesse hat, dass ihm sein Urtheil über irgend etwas nicht gleichgiltig war. Doch machen streng genommen diese Stellen es nur wahrscheinlich, dass Cicero eine oder die andere epikureische Darstellung, die sich in seinen Schriften findet, einer Zenonischen Schrift entnommen hat. Dass aber diess gerade mit der Darstellung der Fall war, von der jetzt die Rede ist, das zu beweisen oder doch wahrscheinlich zu machen, haben wir ausser den schon gebrauchten noch ein anderes Mittel. Es ist unzweifelhaft, dass es Cicero um eine Widerlegung der epikureischen Lehre zu thun war, und weiter wahrscheinlich, dass er hierbei nach dem Grundsatz verfahren sei, den er I, 21, 59 durch Cotta aussprechen lässt. Cotta erzählt dort, dass er auf Philos Rath die Vorträge Zenos gehört habe; als Motiv dieses Rathes vermuthet er, Philo habe erwartet, er werde um so leichter einsehen, wie gut sich die epikureische Lehre widerlegen lasse, wenn er sie von ihrer vortheilhaftesten Seite, in der Weise, wie sie der princeps der damaligen Epikureer darstellte, kennen gelernt hätte.[1]) Wir dürfen hiernach annehmen, dass Cicero als Gewährsmann für seine Darstellung der epikureischen Lehre sich denjenigen unter den jüngeren Epikureern ausgesucht habe, den er für den besten und bedeutendsten hielt; denn dass er einen Grundsatz von so einleuchtender Richtigkeit, wie der eben angegebene ist, in einer und derselben Schrift ausgesprochen und nicht befolgt habe, ist mir wenigstens nicht glaublich. Dass er aber für den Ersten der Epikureer jener Zeit den Zeno hielt, das sehen wir theils an der angeführten Stelle aus

[1]) Zenonem quem Philo noster coryphaeum appellare Epicureorum solebat, cum Athenis essem, audiebam frequenter, et quidem ipso auctore Philone: credo ut facilius judicarem, quam illa bene refellerentur, cum a principe Epicureorum accepissem quemadmodum dicerentur.

dem Urtheil Philos und Cottas, theils ergibt es sich aus Tuscul. III, 17, 38, wo er istorum, der Epikureer, acutissimus heisst. Mag immerhin Cicero anderwärts den Phädrus einen nobilis philosophus nennen, mag er die Bildung und Kenntnisse des Philodemus rühmen, so zeigen die angeführten Stellen doch, dass er unter allen Epikureern den Zeno am höchsten stellte, und erhöhen eben damit, sobald wir den von Cotta ausgesprochenen Grundsatz auch für Cicero verbindlich erachten, die Wahrscheinlichkeit, dass eine Schrift des Zeno und nicht des Phädrus es war, an die sich Cicero bei der Abfassung des nicht aus Philodem geschöpften Theils der epikureischen Darstellung anlehnte. Eine Bestätigung dieses Resultates werde ich bei Besprechung der Differenzen der epikureischen Schule nachbringen. Denn es wird sich zeigen, dass die Weise zu argumentiren, die wir 18, 46 f. finden, jedenfalls auf einen spätern Epikureer und am meisten auf Zeno hindeutet. Quae si singula vos forte non movent, universa certe tamen inter se conexa atque conjuncta movere debent.

2. Die Quellen der Kritik der epikureischen Lehre.

In dieser Frage stehen sich zwei Ansichten gegenüber. Schömann in seiner Ausgabe Einl. S. 18 stellt es als zweifellos hin, dass die akademische Darstellung des ersten Buches ebenso wie die des dritten aus einer der vielen Schriften des Klitomachus genommen sei. Diese Ansicht ist die zunächst liegende, und Schömann hat es jedenfalls nur deshalb unterlassen, bestimmte Gründe anzuführen, weil sie ihm auf der Hand zu liegen schienen. Denn natürlich sucht man den Ursprung einer vom Standpunkt des Akademikers aus gegebenen Kritik zuerst in der Schrift eines Akademikers, zumal da diese Vermuthung hinsichtlich des dritten Buches eine augenfällige Bestätigung findet. Aber so sicher als sie Schömann hiernach

scheint, ist sie darum doch nicht. Es fällt auf, dass während im dritten Buche Karneades öfter genannt wird, diess im ersten auch nicht ein einziges Mal geschieht, und um so mehr fällt dieser Umstand ins Gewicht, als die Polemik des Karneades sich vorzüglich gegen die Stoiker, erst in zweiter Linie gegen die übrigen Philosophen, darunter auch die Epikureer, richtete. Vielleicht hatte er also die Gotteslehre Epikurs keiner näheren Beachtung gewürdigt und Cicero war genöthigt, sich behufs der Kritik derselben nach andern Quellen umzusehen. An Spuren, die uns bei der Auffindung derselben leiten könnten, fehlt es nicht. Wir begegnen mehrfach in Cottas Vortrage einer mehr oder minder offen ausgesprochenen Vorliebe für die Stoa, die uns an einem Akademiker Wunder nimmt, cf. 36, 100. 44, 121, und nur erklärbar scheint, wenn wir in ihr einen unverarbeiteten Rest aus Ciceros Quellenschrift erblicken. Noch Anderes der Art liesse sich anführen, was die Vermuthung unterstützt, dass nicht ein Akademiker, wie man zunächst annehmen musste, sondern ein Stoiker Ciceros Gewährsmann ist. Schlagend scheint diese Vermuthung bestätigt zu werden, da wir auch von anderer Seite auf eine bestimmte Schrift stoischen Ursprungs geführt werden, welche die Quelle der an Epikurs Götterlehre geübten Kritik zu sein scheint. Zu Ende seines Vortrags citirt nämlich Cotta das fünfte Buch von Posidonius' Schrift über das Wesen der Götter und erklärt seine Zustimmung zu einer darin über Epikur ausgesprochenen Ansicht. Diess ist aber die einzige in Cottas Vortrage erwähnte Schrift, die die Quelle derselben sein könnte, und ihre Erwähnung scheint durch den Ort, an dem sie geschieht, eine besondere Bedeutung zu erhalten; denn da man Quellenangaben naturgemäss zu Anfang oder Ende einer Darstellung sucht, so scheint Cottas Citat in Ciceros Sinne einer solchen gleichzukommen. Bedenken wir endlich, wie bequem es sich Cicero bei der Abfassung seiner

philosophischen Schrift macht, so dient es nicht wenig zur Unterstützung dieser Vermuthung, dass er dieselbe Schrift des Posidonius auch für das zweite Buch seiner Schrift über die Götter benutzt zu haben scheint. Wenn also Teuffel in seiner römischen Literaturgeschichte schlechthin behauptet, Cicero habe für die Kritik der Epikureer jene Schrift des Posidonius benutzt, so konnte er für diese Ansicht mindestens ebenso gute Gründe anführen, als Schömann für die seinige, nach der die betreffende Darstellung aus einer Schrift des Klitomachus geschöpft ist. Sollen wir deshalb in akademischer Weise uns jedes entscheidenden Urtheils enthalten und die Frage als eine unlösbare bei Seite schieben? Eine genauere Untersuchung wird uns vielmehr zu einem ganz sicheren Resultate führen.

Cotta bekennt sich 44, 123 zu der Ansicht des Posidonius, dass Epikur in Wahrheit nicht an Götter glaube und alles, was er über sie sage, nur den Zweck habe, Aergerniss zu vermeiden. Dem entsprechend äussert er sich auch III, 1, 3 folgendermassen gegen Vellejus: videtur Epicurus vester de deis immortalibus non magno opere pugnare. Tantummodo negare deos esse non audet, ne quid invidiae subeat aut criminis.[1]) Mit diesen Aeusserungen steht aber schlecht im Einklange, was wir I, 30, 85 f. lesen. Der Akademiker fasst dort die vorhergehende Erörterung zu dem Ergebniss zusammen, dass die Götter nicht menschliche Gestalt haben können, und zieht, indem er auch die epikureische Beweisführung, dass sie eine andere als menschliche Gestalt nicht haben können, gelten lässt, daraus den Schluss, dass man also die Existenz der

[1]) Uebrigens zeigt sich auch in dieser Aeusserung des Posidonius die Gehässigkeit gegen Epikur, deretwegen ihn Diogenes L. X, 4 nennt. Ebenso scheint die Behauptung, dass der Phöniker Mochus der eigentliche Urheber der Atomistik sei (Strabo XVI, 757), ihre Spitze gegen die Epikureer zu kehren.

Götter leugnen müsse. Quid dubitas, frägt er, zu einem Resultate die beiden Argumentationen verknüpfend, negare deos esse? Non audes. Sapienter id quidem. Etsi hoc loco non populum metuis, sed ipsos deos. Novi ego Epicureos omnia sigilla venerantes: quamquam video nonnullis videri Epicurum, ne in offensionem Atheniensium caderet, verbis reliquisse deos, re sustulisse. Itaque in illis selectis ejus brevibusque sententiis, quas appellatis *κυρίας δόξας,* haec, ut opinor, prima sententia est: „Quod beatum et immortale est, id nec habet nec exhibet cuiquam negotium.“ In hac ita exposita sententia sunt qui existiment, quod ille inscitia plane loquendi fecerat, fecisse consulto; de homine minime vafro male existimant. Dubium est enim, utrum dicat aliquid esse beatum et immortale, an, „si quod sit“. Non animadvertunt, hic eum ambigue locutum esse, sed multis aliis locis et illum et Metrodorum tam aperte, quam paullo ante te. Ille vero esse deos putat, nec quemquam vidi qui magis ea, quae timenda esse negaret, timeret, mortem dico et deos. Quibus mediocres homines non ita valde moventur, his ille clamat omnium mortalium mentes esse perterritas. Tot milia latrocinantur morte proposita: alii omnia, quae possunt, fana compilant. Credo, aut illos mortis timor terret aut hos religionis. Ich habe die Worte in aller Ausführlichkeit hergesetzt, damit kein Zweifel bleibe über den auffallenden Widerspruch, in dem sich der ciceronische Cotta mit sich selber befindet. Entschieden bestreitet er hier auf Grund eigener Aeusserungen Epikurs und Metrodors die Ansicht, Epikur habe, um bei den Athenern keinen Anstoss zu geben, zwar den Worten nach die Existenz von Göttern zugegeben, in seinem Herzen und der Wirklichkeit nach sie aber geleugnet. Und doch ist diese Ansicht, die er hier als die Einiger bezeichnet, keine andere als die, welche Posidonius im fünften Buche seiner Schrift über die Götter ausgesprochen hatte und mit der er sich selber zu Ende seines

Vortrags einverstanden erklärt! Hierdurch gewinnen wir zweierlei. Erstens liefert uns die Aufdeckung dieses Widerspruchs zu den andern Beweisen, die wir für die Nachlässigkeit, mit der Cicero gerade diese Schrift über die Götter gearbeitet hat, schon besitzen, noch einen neuen und wo möglich noch schlagenderen. Das ist aber nur ein Nebengewinn. Die Hauptsache ist, dass es nun unmöglich wird, die ausgeschriebenen Worte, in denen eine Ansicht des Posidonius bestritten wird, auf eben diesen als ihre Quelle zurückzuführen. Wenn es also Teuffels Meinung war, dass Posidonius' Schrift die einzige Quelle für Ciceros Kritik der Epikureer war, so ist diese jetzt aufzugeben. Für uns entsteht die weitere Frage, wenn nicht Posidonius, wer ist dann in den ausgeschriebnen Worten Ciceros Gewährsmann? Oder gehört dieser Abschnitt zu den frei gearbeiteten Bestandtheilen, und ist in eine übrigens von Posidonius abhängige Darstellung eingeschoben? Dass sich Ciceros Selbständigkeit gelegentlich bis zu dem Grade steigert, dass er mit seinen Autoritäten in Widerspruch tritt, ist mir nicht bekannt, und schon darum die zweite Annahme mir nicht wahrscheinlich. Dieselbe wird aber ausserdem beseitigt durch Sext. Emp. IX, 58: *καὶ Ἐπίκουρος δὲ κατ' ἐνίους, ὡς μὲν πρὸς τοὺς πολλοὺς ἀπολείπει θεόν, ὡς δὲ πρὸς τὴν φύσιν τῶν πραγμάτων οὐδαμῶς.* Man bemerkt sofort die wörtliche Uebereinstimmung, welche zwischen Sextus und Cicero besteht. Der Schluss, den man hieraus zieht, dass beide aus derselben Quelle schöpften, könnte voreilig scheinen, weil die Uebereinstimmung nur für einen kleinen Theil gilt. Dass er nichtsdestoweniger berechtigt ist, ergibt sich durch Vergleichung einer andern Stelle des Sextus 64,[1]) wo derselbe, obgleich mit einem leisen Zweifel, auch die Epikureer

---

[1]) *τάχα δὲ οἱ ἀπὸ τῶν κήπων, ὡς αἱ ῥηταὶ τοῦ Ἐπικούρου λέξεις μαρτυροῦσι. θεὸν ἀπολείπουσιν.*

unter die rechnet, welche die Existenz von Göttern behaupten, und sich für diese Ansicht auf ausdrückliche Aeusserungen Epikurs beruft. Also nicht bloss in dem Referat über die Ansicht des Posidonius stimmen Sextus und Cicero überein, sondern auch in der Bestreitung dieser Ansicht und in den Gründen, auf die sie sich hierbei stützen. Wenn es nun feststeht, dass die Darstellung des Sextus aus einer Schrift des Klitomachus geschöpft ist, so folgt dasselbe auch für den betreffenden ciceronischen Abschnitt.[1])

Damit ist ein wichtiger Ausgangspunkt für die weitere Untersuchung gewonnen. Die sehr einleuchtende Vermuthung, dass Cicero zu einer akademischen Darstellung auch eine akademische Schrift benutzt haben werde, ist hierdurch bis zu einem gewissen Grade bestätigt worden, und fast nothwendig ist die weitere Annahme, dass auch der Rest der akademischen Kritik aus derselben Quelle geschöpft sei. Für diese Annahme bietet sich sofort in dem dem angeführten Abschnitt unmittelbar vorhergehenden eine Bestätigung dar. Nachdem er ausführlich die epikureische Ansicht, nach der die Götter menschenähnliche Gestalt haben, widerlegt hat, fährt Cotta folgendermassen fort: Quid ergo? solem dicam aut lunam aut caelum deum? Ergo etiam beatum? quibus fruentem

---

[1]) Nebenbei ergibt sich hieraus, dass unter den „Einigen", von denen Beide sprechen, Posidonius nicht gemeint sein kann. Wahrscheinlich hatten ältere Stoiker schon vor ihm die gleiche Ansicht ausgesprochen. Sie kehrt übrigens noch einmal wieder bei Plutarch Non posse suav. 500: *ὑποκρίνεται* (sc. *ὁ Ἐπικούρειος*) *γὰρ εὐχὰς καὶ προσκυνήσεις, οὐδὲν δεόμενος, διὰ φόβον τῶν πολλῶν, καὶ φθέγγεται φωνὰς ἐναντίας οἷς φιλοσοφεῖ· καὶ θύων μὲν ὡς μαγείρῳ παρέστηκε τῷ ἱερεῖ σφάττοντι, θύσας δὲ ἄπεισι λέγων τὸ Μενάνδρειον*

Ἔθυον οὐ προσέχουσιν οὐδέν μοι θεοῖς.

οὕτω γὰρ Ἐπίκουρος οἴεται δεῖν σχηματίζεσθαι, καὶ μὴ φθονεῖν μηδὲ ἀπεχθάνεσθαι τοῖς πολλοῖς, οἷς χαίρουσιν ἕτεροι πράττοντες, αὐτοὶ δυσχεραίνοντες.

voluptatibus? Et sapientem? qui potest esse in ejusmodi trunco sapientia? Haec vestra sunt. Si igitur nec humano (visu ergänzt Schömann), quod docui, nec tali aliquo, quod tibi persuasum est: quid dubitas negare deos esse? Die Art, wie hier eine Philosophie durch die andere bekämpft und als einziges Resultat die Skepsis übriggelassen wird, ist ganz in der Weise des Karneades. Dergleichen könnte ich noch mehr anführen, will aber hier lieber anderen Spuren folgen, die, wie ich glaube, sicherer leiten. Cotta spricht 38, 107 von den Bildern, imagines, von denen Epikur den Götterglauben ableite. A Democrito, fügt er hinzu, omnino haec licentia. Dass diess nicht eine eigene Bemerkung Ciceros ist, wird schon durch das sich hieran anschliessende wahrscheinlich: Sed et ille reprehensus a multis est nec vos exitum reperitis, totaque res vacillat et claudicat. Es erhellt aber ausserdem zur Evidenz aus Sext. IX, 42: ὁ δὲ Δημόκριτος τὸ ἧττον ἄπορον διὰ τοῦ μείζονος ἀπόρου διδάσκων ἄπιστός ἐστιν. εἰς μὲν γὰρ τὸ πῶς νόησιν θεῶν ἔσχον ἄνθρωποι, πολλὰς καὶ ποικίλας ἡ φύσις δίδωσιν ἀφορμάς· τὸ δὲ εἴδωλα εἶναι ἐν τῷ περιέχοντι ὑπερφυῆ καὶ ἀνθρωποειδεῖς ἔχοντα μορφάς, καὶ καθόλου τοιαῦτα ὁποῖα βούλεται αὐτῷ ἀναπλάττειν Δημόκριτος, παντελῶς ἐστι δυσπαράδεκτον. Die hervorgehobenen Worte zeigen, dass auch Sextus, und hinsichtlich derselben Lehre, dem Demokrit Willkühr, licentia, vorwirft. Nehmen wir dazu, dass auch Sextus wie Cicero in seiner Kritik Demokrit mit Epikur verbindet — denn bei Sextus folgen auf die angeführten die Worte τὰ δὲ αὐτὰ καὶ πρὸς τὸν Ἐπίκουρον ἔνεστι λέγειν οἰόμενον ὅτι κατὰ τὰς ἐνυπνιδίας φαντασίας τῶν ἀνθρωπομόρφων εἰδώλων ἐνοήθησαν θεοί — so wird es klar, dass auch an dieser Stelle den Werken Beider dieselbe Schrift des Klitomachus zu Grunde liegt. Dasselbe gilt auch von der Erörterung, die wir zu Anfang von Cottas Vortrag 23, 62 f. finden. Cotta will zugeben,

dass Götter existiren, er kann aber die Gründe nicht gelten lassen, auf die gestützt der Epikureer diess behauptet hatte: Quod enim omnium gentium generumque hominibus ita videretur, id satis magnum argumentum esse dixisti, cur eos deos esse confiteremur. Quod cum leve per se, tum etiam falsum est. Primum enim unde tibi notae sunt opiniones nationum? Equidem arbitror multas esse gentes sic immanitate efferatas, ut apud eos nulla suspitio deorum sit. Es versteht sich, dass diese Worte nicht einer stoischen Schrift entstammen können, da sie die Triftigkeit eines Arguments bestreiten, dem die Stoiker einen nicht minderen Werth beilegten, als die Epikureer. Noch entschiedener werden wir auf eine skeptische Quelle durch das Folgende geleitet: Quid? Diagoras, ἄθεος qui dictus est, posteaque Theodorus, nonne aperte deorum naturam sustulerunt? Nam Abderites quidem Protagoras, cujus a te modo mentio facta est, sophistes temporibus illis vel maximus, cum in principio libri sic posuisset, „de divis neque ut sint neque ut non sint habeo dicere", Atheniensium jussu urbe atque agro est exterminatus librique ejus in contione combusti. Denn mit diesen Worten stimmt überein Sext. Emp. IX, 51 ff. Allerdings nicht vollständig, da er noch mehr Atheisten als Cicero namhaft macht. Auf der andern Seite kommt dagegen in Betracht, dass Theodorus und Protagoras auch bei Sextus 55 neben einander genannt werden, und noch mehr, dass bei Sextus wie bei Cicero Protagoras von den erklärten und allgemein anerkannten Gottesläugnern ausgenommen wird.[1]) Das Schicksal des Protagoras wird allerdings von beiden verschieden erzählt. Cicero sagt, Protagoras sei in Folge seiner Schrift von den Athenern Landes

---

[1]) Cicero rechnet ihn unter die, welche nur an der Existenz der Götter zweifeln, Sextus zu denen, die nur nach der Ansicht Einiger (κατά τινας) für Gottesläugner gelten.

verwiesen und seine Schriften verbrannt worden, Sextus, er sei von den Athenern zum Tode verurtheilt worden, sei aber entflohen und auf dem Meere durch Schiffbruch umgekommen. Ich glaube aber nicht, dass diese Differenzen tiefer begründet sind, als in der verschiedenen Art, wie die beiden Excerptoren ihr Geschäft trieben. Das Moment, das sie zu Gunsten der Ansicht, als ob Cicero hier eine andere Quelle als Sextus ausschöpfe, in die Schale werfen könnten, wird mehr als aufgewogen dadurch, dass bei Sextus unmittelbar an die Erwähnung des Protagoras sich die Bemerkung über Epikur schliesst, welche wir ebenfalls bei Cicero 30, 81 wiederfinden und bereits besprochen haben. Dass auf die Verschiedenheit der Zahl der Atheisten, welche Sextus anführt und derer, welche Cicero nennt, Nichts zu geben sei, habe ich schon bemerkt. Wie wenig wir hieraus auf Verschiedenheit der Quellen schliessen dürfen, zeigt Cicero 42, 117 ff. Hier werden die Lücken des früheren Verzeichnisses ergänzt, in der Art, dass nunmehr alle bei Sextus Erwähnten auch bei Cicero wiederkehren. Einzig und allein Kritias, den Sextus 54 nennt, scheint bei Cicero zu fehlen. Dieser Schein beruht aber nur darauf, dass Kritias nicht mit Namen genannt ist, der Sache nach nehmen allerdings die folgenden Worte auf ihn Bezug: Quid? ii, qui dixerant totam de deis immortalibus opinionem factam esse ab hominibus sapientibus rei publicae causa, ut quos ratio non posset eos ad officium religio duceret, nonne omnem religionem funditus sustulerunt? Denn man vergleiche damit Sextus 54: *καὶ Κριτίας δὲ εἷς τῶν ἐν Ἀθήναις τυραννησάντων δοκεῖ ἐκ τοῦ τάγματος τῶν ἀθέων ὑπάρχειν φάμενος ὅτι οἱ παλαιοὶ νομοθέται ἐπίσκοπόν τινα τῶν ἀνθρωπίνων κατορθωμάτων καὶ ἁμαρτημάτων ἔπλασαν τὸν θεὸν ὑπὲρ τοῦ μηδένα λάθρα τὸν πλησίον ἀδικεῖν εὐλαβούμενον τὴν ὑπὸ τῶν θεῶν τιμωρίαν.* Diess genügte schon, um zu zeigen, dass auch dieser Abschnitt des Cottaschen Vortrags aus derselben Quelle

geschöpft ist, die Sextus benutzte. Dasselbe Resultat wird noch weiter bestätigt. Die Uebereinstimmung zwischen Cicero und Sextus bleibt nicht bei solchen Aeusserlichkeiten stehen, wofür man die Anführung einzelner Philosophen halten könnte; sie erstreckt sich auch auf den Gedanken. Man vergleiche Sextus 123 ff. mit d. n. d. I, 41, 116. Das Uebereinstimmende springt in die Augen. An beiden Stellen geht die Kritik aus von der pietas oder *ὁσιότης* und der sanctitas oder *εὐσέβεια*, und die Art, wie Beide diese Tugend bestimmen, ist dieselbe. Von der *ὁσιότης* heisst es bei Sextus 124, dass sie sei *δικαιοσύνη τις — πρὸς τοὺς θεοὺς*; Cicero nennt die pietas eine justitia adversum deos. Die *εὐσέβεια* ist nach Sextus 123 *ἐπιστήμη θεῶν θεραπείας*, nach Cicero scientia colendorum deorum. Ziel und Mittel der Polemik sind im Wesentlichen dieselben. Wenn bei Sextus auch noch die *σοφία* und die *δικαιοσύνη* zu demselben Zwecke, wie die *ὁσιότης* und *εὐσέβεια* verwendet werden, so beweist diess natürlich nicht die Verschiedenheit der Quelle, sondern nur, dass Sextus dieselbe Quelle in diesem Falle ausführlicher excerpirt hat als Cicero. Dass Cicero hier einer akademischen Schrift folgt, jedenfalls nicht einer stoischen, verräth sich besonders deutlich am Schlusse des in Rede stehenden Abschnittes. Mit folgenden Worten werden die eleusinischen und samothrakischen Gottesdienste abgethan:

Omitto Eleusinem sanctam illam et augustam,
„ubi initiantur gentes orarum ultimae“.
Praetereo Samothraciam, eaque quae Lemni
„nocturno aditu occulta coluntur,
silvestribu' saepibu' densa“.

Quibus explicatis ad rationemque revocatis rerum magis natura cognoscitur quam deorum. Die Mysterienlehre wird hier mit unter die Beispiele der Gottesläugnung gerechnet und diess damit begründet, dass sie sich bei näherer Betrachtung aus

einer Gottes- in eine Naturlehre verwandelt. Nimmermehr hätte diesen Vorwurf ein Stoiker erheben können;[1]) denn er würde damit über die eigene Orthodoxie den Stab gebrochen haben, die aufs ängstlichste bemüht war, die gemeine Mythologie durch rationalistische Deutung mit der Philosophie im Einklang zu erhalten. So bestätigen uns die Schlussworte des Abschnittes das auch aus anderen Gründen gesicherte Resultat, dass derselbe auf eine akademische Schrift zurückgeht.[2])

Suchen wir uns nun Rechenschaft über das Gesammtresultat der Untersuchung zu geben, so ist damit, dass Spuren eines akademischen Originals an verschiedenen Stellen des Cottaschen Vortrags nachgewiesen sind, noch nicht bis zur Sicherheit erwiesen, dass dieser ganze Abschnitt der ciceronischen Schrift lediglich aus einer akademischen Quelle geschöpft ist. Man könnte, um diese Behauptung trotzdem aufrecht zu halten, sich noch auf 38, 105 und 108 berufen, wo als Beispiele von gänzlich wesenlosen, nur in der Einbildung existirenden Dingen die Scylla, die Chimära und die Centauren angeführt werden. Denn wenigstens die Letzteren und die Scylla dienen auch bei Sextus 49, 123. 125 dem gleichen Zwecke, und es fällt natürlich ins Gewicht, dass diess gerade in dem Theil seines Werkes der Fall ist, der sich mit den Göttern beschäftigt. Indess fragt es sich, ob wir eine solche Verwendung jener mythologischen Gebilde nicht auch einem Stoiker zutrauen dürften; denn, da

---

[1]) In der That wird III, 24, 63 ganz dasselbe gegen die stoische Theologie gesagt: eos qui di appellantur, rerum naturas esse, non figuras deorum.

[2]) Den Bericht über Prodicus haben Sauppe zu Philodem. de pietate S. 6 und Lengnick S. 27 aus Philodem abgeleitet. Meine Erörterung zeigt, dass diess ein Irrthum ist und Cicero, was er über Prodicus mittheilt, dem Klitomachus verdankt. Daher dann die Uebereinstimmung Ciceros mit dem, was Sextus IX, 18 über Prodicus sagt.

man ihr auch in Pseudo-Platons Axiochus 369 C[1]) begegnet, so scheint sie der gemeinen Anschauung der philosophisch Gebildeten entsprochen zu haben und in den Sprachgebrauch Aller übergegangen zu sein. In der That lässt auch Cicero de nat. deor. II, 2, 5 den Lucilius Balbus sagen: Quis enim hippocentaurum fuisse aut chimaeram putat? Mit mehr Recht darf man sich auf 34, 94 berufen; denn die Art, wie hier die epikureische Lehre von der menschenähnlichen Gestalt der Götter ad absurdum geführt wird, erinnert an die Argumentation, deren sich Sext. Emp. IX, 178 gegen den Götterglauben überhaupt bedient. Das Wahrscheinliche bleibt immer, dass Cottas Kritik bis c. 43, so weit sie nicht von Cicero selbständig gearbeitet ist, aus einer Schrift des Klitomachus genommen sei. Für die beiden letzten Kapitel 43 und 44 dagegen könnte man diess läugnen wollen. So entschieden stellt sich in ihnen der Akademiker auf den stoischen Standpunkt. Quanto, ruft er aus 44, 121, Stoici melius, qui a vobis reprehenduntur! Censent autem sapientes sapientibus etiam ignotis esse amicos. Es kommt dazu, dass im Grunde dieser Abschnitt nichts Neues enthält, sondern eine zu 115 ff. parallele Darstellung gibt; denn an beiden Orten wird die epikureische Lehre bestritten, weil ihre Auffassung des Göttlichen jeden Verkehr zwischen Göttern und Menschen unmöglich macht. Was ferner schon 115 gerügt war, dass Epikur trotzdem Schriften über Frömmigkeit verfasst habe, wird 123 noch einmal fast mit denselben Worten wiederholt. Nehmen wir dazu die abrupte

---

[1]) *μάταιος οὖν ἡ λύπη, περὶ τοῦ μήτε ὄντος μήτε ἐσομένου περὶ Ἀξίοχον Ἀξίοχον ὀδύρεσθαι, καὶ ὅμοιον ὡς εἰ περὶ τῆς Σκύλλης ἢ τοῦ Κενταύρου τις ὀδύροιτο, τῶν μήτε ὄντων περὶ σὲ μήτε ὕστερον μετὰ τὴν τελευτὴν ἐσομένων.* Man erkennt den Fortschritt des Unglaubens, wenn man mit diesen Worten die bedächtige Art vergleicht, mit der sich Sokrates in Phaedr. 229 D über dieselben Mythologeme äussert.

Art, mit der der Anfang von c. 43 auf das Vorhergehende folgt, so war die Vermuthung einigermassen gerechtfertigt, dass Cicero für diesen letzten Abschnitt eine andere und zwar stoische Quelle benutzt habe. Die Erwähnung des Posidonius und seiner Schrift musste diese Vermuthung noch bestätigen. Und doch würden diess nur Sophismen sein. Vor allem der stoische Standpunkt, auf den sich Cotta stellt, ist nicht beweisend; denn theils thut er diess noch an einer anderen Stelle seines Vortrags 36, 100, theils stimmt es mit der Gewohnheit der Skeptiker überein, die verschiedenen Philosophen gegen einander ins Feld zu führen. Nicht bloss alle Zweifel wegen dieses Punktes, sondern wegen des Ursprungs des Schlussabschnittes überhaupt werden niedergeschlagen durch Vergleichung von Sext. IX, 131. Denn nachdem vorher die irrthümliche Ansicht der Pythagoreer gerügt worden war, wird ihnen die stoische gegenübergestellt mit den Worten *τί οὖν φασιν οἱ Στωϊκοὶ δικαιοσύνην τινὰ καὶ ἐπιπλοκὴν ἔχειν τοὺς ἀνθρώπους πρὸς ἀλλήλους καὶ τοὺς θεούς; οὐ καθ᾽ ὅσον ἐστὶ τὸ ἐληλακὸς διὰ πάντων πνεῦμα, ἐπεὶ ἂν καὶ πρὸς τὰ ἄλογα τῶν ζῴων ἐσώζετό τι δίκαιον ἡμῖν ἀλλ᾽ ἐπεὶ λόγον ἔχομεν τὸν ἐπ᾽ ἀλλήλους τε καὶ θεοὺς διατείνοντα, οὗ τὰ ἄλογα τῶν ζῴων μὴ μετέχοντα οὐκ ἂν ἔχοι τι πρὸς ἡμᾶς δίκαιον.* Offenbar hatte auch Cicero in seiner Quelle gefunden, dass nur zwischen vernünftigen Wesen eine sittliche Gemeinschaft möglich sei. Darauf beziehen sich die Worte Censent autem sapientes sapientibus etiam ignotis esse amicos. Nihil est enim virtute amabilius, quam qui adeptus erit, ubicumque erit gentium, a nobis diligetur. Und wenn bei Sextus von der beneficentia nicht die Rede ist, die Cicero so nachdrücklich hervorhebt,[1]) so ist

[1]) Quid enim est melius aut quid praestantius bonitate et beneficentia? Qua cum carere deum vultis, neminem deo nec deum nec hominem carum, neminem ab eo amari, neminem diligi vultis.

diess nur ein Zeichen, dass er hier das gemeinschaftliche Original nachlässiger excerpirt hat, als Cicero; denn in wie engem Zusammenhange diese bei den Stoikern mit der Gerechtigkeit steht, ist bekannt. Was die beiden anderen Punkte betrifft, der Mangel an Zusammenhang zwischen dem letzten Abschnitt und den vorausgehenden Theilen, die Wiederholung eines schon einmal gehörten Vorwurfs, so sind das Fehler der Composition, die sich vielleicht aus der Hastigkeit erklären lassen, mit der Cicero gearbeitet hat, uns aber nicht ohne Weiteres berechtigen, einen Wechsel der Quellenschrift anzunehmen.

Nachdem wir so von Anfang bis zu Ende die Spuren eines skeptischen Originals in Cottas Kritik gefunden haben, müssen wir die Ansicht Schömanns für richtig erklären, der die Schrift eines Akademikers für die Quelle auch dieses Theils der ciceronischen Schrift hält. Der Beweis wird schlagend erst durch die Aufdeckung des Widerspruchs, in dem eine Ansicht des Posidonius mit der des von Cicero benutzten Philosophen steht. Denn wenigstens einen Theil der zwischen Sextus und Cicero aufgedeckten Parallelen könnte man sonst unwirksam machen, indem man darauf hinwiese, dass die betreffenden Stellen des Sextus sich in dessen Darstellung der stoischen Lehre finden.

Erklärung einiger Stellen des ersten Buches.

1. Wir lesen I, 19, 49: Epicurus autem, qui res occultas et penitus abditas non modo viderit animo, sed etiam sic tractet ut manu, docet eam esse vim et naturam deorum, ut primum non sensu, sed mente cernatur, nec soliditate quadam nec ad numerum, ut ea quae ille propter firmitatem *στερέμνια* appellat, sed imaginibus, similitudine et transitione perceptis; cum[que] infinita simillimarum imaginum species ex innumerabilibus individuis existat et a deo affluat, cum maximis voluptatibus in eas imagines mentem intentam infixamque nostram intelligentiam capere, quae sit et beatae naturae et aeternae. Diese Worte, die ich in der Gestalt hergesetzt habe, in der man sie in Schömanns Ausgabe findet, sind bisher in der gröbsten Weise missverstanden und in Folge dessen auch misshandelt worden. Die Schuld davon trifft nur zum Theil Cicero, der sich nicht die Mühe nahm, seine oder vielmehr Epikurs Gedanken klar auszudrücken, ja vielleicht nicht einmal sie zu verstehen, sie trifft zum anderen Theil seine Erklärer, die es verschmähten, die ganz nahe liegenden Mittel des richtigen Verständnisses zu benutzen. Diese Mittel sind die betreffenden Stellen der Kritik, welche Cotta an dem Vortrage des Vellejus übt.

Das Erste, was nach Vellejus' Worten Epikur über das Wesen der Götter ausgesagt hat, ist, dass es nicht mit den

Sinnen, sondern nur mit dem Geiste wahrgenommen werde; er fügt hinzu: nec soliditate quadam nec ad numerum, ut ea quae ille propter firmitatem στερέμνια appellat sed imaginibus similitudine et transitione perceptis. Der erste Stein des Anstosses liegt in dem soliditate quadam; da aus dem Vorhergehenden cernatur zu ergänzen ist, so sah man in diesen Worten den Ablativus instrumenti, sie sollen das bezeichnen, wodurch die Wahrnehmung zu Stande kommt. Schömann in seiner Ausgabe erklärt: vermöge der Solidität. Dann hätte Epikur den Worten Ciceros zu Folge behauptet, dass die festen Körper, was er στερέμνια nennt, vermöge ihrer Solidität, die Götter dagegen durch Bilder (imaginibus) wahrgenommen würden. Nun streitet diess aber mit der bekannten Ansicht der atomistischen Philosophen und unter ihnen Epikurs, dass auch die festen Körper nur soweit wahrgenommen werden, als sich von ihnen gewisse Bilder ablösen und auf das Auge treffen. Diess hat natürlich Schömann nicht übersehen. Trotzdem aber glaubt er seine Erklärung aufrecht halten zu können, indem er Cicero beschuldigt, die epikureische Lehre nicht verstanden zu haben. Später hat er diesen Vorwurf thatsächlich dadurch wieder zurückgenommen, dass er in Fleckeis. Jahrbb. 1875 S. 687 f. die Erklärung unserer Stelle billigt, welche A. Brieger Beiträge zur Kritik einiger philos. Schritten des Cicero Posen 1873 S. 13 gegeben hat. Brieger erinnert daran, dass nach der epikureischen Lehre die Götterleiber aus feineren Atomen bestehen, die στερέμνια dagegen vorwiegend aus gröberen, und dass sich aus diesem Unterschiede die Verschiedenheit der Wahrnehmungen ableitet, deren Gegenstand beide sind. Letzterer Gedanke soll durch die streitigen Worte ausgedrückt sein und nec soliditate quadam sc. cernatur bedeuten: sie, die Natur der Götter, werde nicht „wegen ihrer derben Structur, ihrer relativen Gediegenheit“ gesehen, das heisst mit anderen Worten, wie Brieger selbst erklärt: „die

Götter entsenden nicht grobkörperliche Bilder, die aufs Auge wirken", und wäre also nichts weiter als eine Wiederholung des bereits Gesagten, dass die Götter nicht mit den Sinnen, sondern nur mit dem Geiste wahrgenommen werden. Das ist der erste Anstoss, den diese neue Erklärung gibt; denn ohne Noth werden wir Cicero eine ganz überflüssige Wiederholung desselben Gedankens nicht zumuthen. Ferner vermissen wir bei dieser Erklärung den Gegensatz zu soliditate quadam und suchen ihn vergeblich in den Worten sed imaginibus similitudine et transitione perceptis. Denn in imaginibus kann dieser Gegensatz nicht liegen, da durch soliditate quadam nicht geläugnet werden soll, dass die *στερέμνια* durch Bilder wahrgenommen werden. Einen Gegensatz der Götter und *στερέμνια* kann nur die verschiedene Art der Bilder begründen, vermittelst deren die Götter und vermittelst deren die *στερέμνια* in die Wahrnehmung treten. Diese Specification des allgemeinen imaginibus müsste durch den Zusatz similitudine et transitione perceptis gegeben sein. Die folgende Untersuchung wird indessen lehren, dass die Worte vielmehr die entsprechende Position zu nec ad numerum enthalten; aber auch ein oberflächlicher Blick zeigt, dass in ihnen nicht der Gegensatz zu soliditate quadam ausgesprochen wird, die Feinheit der Götterbilder gegenüber den gröberen von den *στερέμνια* ausgehenden. Mag endlich Cicero noch so sehr durch den Leichtsinn, mit dem er bei der Abfassung seiner philosophischen Schriften zu Werke ging, das geringschätzige Urtheil verdient haben, das man über ihn als philosophischen Schriftsteller fällt, mag er noch so oft die Gedanken seiner griechischen Vorbilder confus oder verkehrt wiedergegeben haben, so würde es doch übereilt sein, ohne zwingende Gründe anzunehmen, er habe hier seinem Epikureer etwas so Thörichtes, gelinde gesagt, Ueberflüssiges in den Mund gelegt, als es nach der Erklärung Briegers der Fall sein

würde. Denn thöricht oder mindestens überflüssig ist es im Munde des Vertreters einer Lehre, welche den Göttern die soliditas abspricht, ausdrücklich zu bemerken, dass diese nicht die Ursache sei, durch welche die Götter wahrgenommen werden. Aller dieser Bedenken werden wir überhoben, sobald wir den anderen Weg der Erklärung einschlagen, denjenigen, den uns Cicero selbst gewiesen hat. Cotta nämlich wiederholt zum Zwecke der Widerlegung 37, 105 den Inhalt unserer Stelle folgendermassen: Sic enim dicebas speciem dei percipi cogitatione, non sensu, nec esse in ea ullam soliditatem etc. Nicht von den Ursachen, die zur Wahrnehmung der Götter führen, ist hier an zweiter Stelle die Rede — in welcher Art sie in die Wahrnehmung treten, war mit den Worten speciem — sensu abgethan —, sondern nur von dem Wesen und der Beschaffenheit der Götter, ganz abgesehen davon, ob und in wie weit sie Gegenstand der Wahrnehmung sind. Diese Wiedergabe unserer Stelle von Seiten Cottas ist im Uebrigen so genau — sie übergeht keinen der von Vellejus berührten Punkte —, dass eine Discrepanz in diesem einen Falle sehr auffallend sein würde. Es frägt sich, ob sich diese Discrepanz der beiden Stellen nicht durch eine andere Erklärung der einen von ihnen beseitigen lässt. Cottas Worte sind unzweideutig. Aber was hindert uns denn, in den Worten des Vellejus den Ablativ soliditate quadam, den man bisher verleitet durch die vorausgehenden sensu und mente als Ablativ des Mittels gefasst hat, als Ablativ der Eigenschaft zu erklären? Von Seiten der Grammatik steht Nichts im Wege, dass man die Worte deorum vis et natura cernitur non soliditate quadam nicht erklären könnte: Die Natur der Götter wird wahrgenommen nicht als eine von einer gewissen Solidität; und durch die Uebereinstimmung, die auf diese Weise zwischen der Recapitulation Cottas und den Worten des Vellejus, auf die sie sich bezieht, hergestellt wird, verdient diese Erklärung

den Vorzug vor der anderen. Als gesichert werden wir sie aber erst dann betrachten können, wenn sie mit dem Sinne, welchen die folgenden Worte der Stelle bieten, übereinstimmt. Was diese betrifft, so kann ich abermals nicht wie Andere [1]) die Auslegung gut heissen, welche Schömann de Epic. theol. S. 13 und in der Anmerkung seiner Ausgabe vorgetragen hat, dass ad numerum so viel sei als ita cerni ut numerari singillatim possint. Die von den Göttern ausgehenden Bilder, das ist nach Schömann die Lehre Epikurs, auf die durch ad numerum hingedeutet wird, erzeugen in unserer Seele nur eine allgemeine Gesammtvorstellung des Göttlichen, ohne dass sich einzelne Individuen unterscheiden liessen.[2]) Auch gegen diese Erklärung lässt sich dasselbe, was gegen die vorher besprochene, einwenden, dass sie von einer gar zu ungünstigen Voraussetzung über Ciceros schriftstellerisches Können oder Wollen ausgeht. An Stelle des klaren und präcisen singillatim soll er den dunklen und umständlichen Ausdruck ad numerum gebraucht haben! Es ist selbstverständlich keine Entschuldigung für ihn, wenn er in seiner griechischen Quelle *κατ᾽ ἀριθμὸν* fand und ad numerum Nichts als die lateinische Nachbildung dieses Ausdruckes ist. Die Erinnerung an das Griechische ist übrigens der Schömannschen Erklärung keineswegs förderlich; denn ich wüsste nicht, dass im Griechischen *κατ᾽ ἀριθμὸν*

[1]) Brieger l. l. S. 12. Zeller III[a] 398, 4.

[2]) „womit es denn auch", fügt Schömann hinzu, „übereinstimmt, wenn c. 29, 80 von ununterscheidbarer Gleichheit der Götter die Rede ist." Die Stelle, auf die Schömann hier Bezug nimmt, würde nur dann ein brauchbares Zeugniss sein, wenn an ihr die ununterscheidbare Gleichheit der Götter als eine Lehre Epikurs bezeichnet würde Statt dessen gehört sie nur einer Alternative an, die der Akademiker auf Grund epikureischer Voraussetzungen, um die Absurdität derselben in den beiden denkbaren Fällen zu beweisen, aufstellt, dass nämlich die Gestalt der Götter entweder eine und dieselbe oder verschieden sei.

ein geläufiger Ausdruck für *καθ' ἕκαστον* wäre. Am meisten aber fällt gegen jene Erklärung ins Gewicht, dass ad numerum cerni in dem Sinne, in dem es Schömann auffasst, nicht wie es doch an unserer Stelle soll, als ein charakteristisches Merkmal der *στερέμνια* überhaupt gelten kann. Denn bezogen auf die Wahrnehmung eines einzelnen *στερέμνιον*, und an diese denkt man doch zunächst, ist der Ausdruck ad numerum Unsinn, auf mehrere aber bezogen enthält er eine so grobe Unwahrheit, wie sie auch dem verblendetsten Epikureer nicht hätte verborgen bleiben können. Jedem musste die notorische Thatsache einfallen, dass mehrere Körper, auf eine gewisse Entfernung gesehen, dasselbe Schicksal haben, wie nach Schömann die Götter Epikurs, d. h. in unserem Auge zu einem Gesammtbilde zusammengehen, in dem jeder einzelne vollkommen verschwindet.[1]) Wenn also die Schömannsche Erklärung der Worte nicht haltbar ist, welche dann? Das soll uns Cicero selber sagen in den Worten, welche er 37, 105 den Cotta sprechen lässt. In dieser Wiederholung

---

[1]) Vgl. übrigens Lucr. II, 315 ff.:

praesertim cum, quae possimus cernere, celent
saepe tamen motus, spatio diducta locorum.
nam saepe in colli tondentes pabula laeta
lanigerae reptant pecudes quo quamque vocantes
invitant herbae gemmantes rore recenti,
et satiati agni ludunt blandeque coruscant;
omnia quae nobis longe confusa videntur
et vel ut in viridi candor consistere colli.

Auch die folgenden Verse, welche manövrirende Truppen schildern und den Eindruck angeben, den dieselben, von ferner Höhe aus gesehen, hervorbringen, wollen dieselbe Thatsache in einem Beispiel veranschaulichen. Vgl. ferner IV, 397 f.:

exstant usque procul medio de gurgite montis,
classibus inter quos liber patet exitus ingens:
insula conjunctis tamen ex his una videtur.

unserer Stelle, die wir schon vorher benutzt haben, folgen auf die oben bereits angeführten die Worte nec eandem ad numerum permanere sc. speciem dei. Auch diese Worte sind ein Kreuz der Erklärer, und schon der älteren, gewesen, wie wir aus den geringeren Handschriften sehen, deren eine numerum in unum, eine andere in verum, eine dritte permanere in permanare ändert s. Moser z. St. Die Neuern sind ihnen im Nichtverstehen und der daraus sich ergebenden Misshandlung der Worte getreulich nachgefolgt. Schömann meint, die überlieferte Gestalt der Worte lasse sich nicht halten und bemerkt in seiner Ausgabe, so könnten sie nur bedeuten, „dass die göttliche Gestalt in Hinsicht der Zahl nicht dieselbe bleibe, sondern wandelbar sei, also bald in grösserer, bald in geringerer Zahl erscheine.“ „Aber nach Epikur,“ fährt er fort, „kann wohl überhaupt von Zahl und Zählbarkeit der Götter nicht die Rede sein.“ Er nimmt deshalb die von einer Handschrift vorgeschlagene Vermuthung an, permanare statt permanere zu schreiben, und ändert ausserdem das überlieferte eandem in eam. Indem er ferner jenes permanare auf das Zuströmen der Bilder bezieht, kann er ad numerum in derselben Weise wie § 49 erklären und hat so die geforderte Uebereinstimmung der beiden Stellen glücklich zuwege gebracht. Aber freilich mit welchen Mitteln? Durch ziemlich gewaltsame Aenderung des Textes an der einen Stelle — denn wie Einer dazu kommen sollte, eandem statt eam zu schreiben, ist so leicht nicht zu sagen —, und was der hierdurch schon verdächtigten Interpretation vollends den Garaus macht, durch eine Erklärung der Worte ad numerum, die wenigstens an der ersten Stelle unhaltbar ist. Eine andere Erklärung stellte Lachmann auf, als er zu Lucrez I, 120 die ciceronischen Worte in dieser Fassung citirte: neque e a m ad numerum permanere. „Die Gestalt des Gottes bleibt nicht bis zur Zahl.“ Dass diess der Sinn ist, den er mit den Worten verbindet,

ergibt sich aus dem Zusammenhang, in dem er die ciceronische Stelle verwendet. Sie ist eine der Stellen, durch die er die folgende von ihm empfohlene Lesart des Lucrezischen Verses zu stützen sucht: Etsi praeterea tamen esse Acherusia templa | Ennius aeternis exponit versibus edens | Quo neque permaneant animae. Andere Parallelstellen sind Ovid ars amat. II, 120: solus ad extremos permanet ille rogos. decretum Tergestinorum II, 26: uti ad posteros nostros tam voluntas amplissimi viri quam facta permaneant etc. Der nächste Sinn der Worte ist dadurch festgestellt. Und was die weitere Erklärung betrifft, so kann Lachmann bei dem Nichtbleiben der göttlichen Gestalt bis zur Zahl an Nichts gedacht haben, als an ein Kommen und Gehen der auf unseren Geist treffenden Bilder der Götter, das so rasch ist, dass wir die einzelnen nicht unterscheiden und zählen können. Diese Erklärung Lachmanns hätte mehr Beachtung verdient, als sie gefunden hat,[1]) zumal da sie mit derjenigen übereinstimmt, welche Gassendi von der vorher behandelten Stelle, § 49, gegeben hat. Gassendi zu Diog. X, 139 (opp. V, S. 105 ed. Florent.) fasst dem Wortsinn nach ad numerum ganz in derselben Weise wie Schömann: ut numerari possit, bringt es aber in einen anderen Gedankenzusammenhang. Denn nicht die Götter sind es nach ihm, die es nicht möglich ist zu unterscheiden und zu zählen, sondern die in die Seele eindringenden Bilder. Voces illae, sagt er, „nec soliditate nec ad numerum“ ita videntur accipiendae, ut intelligamus imagines, quae nobis in somnis occurrunt, esse et tenuissimas et animis nobis continuo affluxu sic appellere, ut aliae aliis quasi cohaereant nec discerni ac veluti numerari ut plures valeant;

[1]) Ich finde nur bei Schömann in der Ausgabe die Lachmannsche Conjectur berücksichtigt, aber freilich auch bei ihm kein Wort über den Gedanken, der Lachmann dabei leitete.

instar scilicet earum rerum, quae solidae sunt et interstitiis distinguuntur. Nun ist Lachmann zu der gleichen Erklärung gekommen an derjenigen Stelle der ciceronischen Schrift, die dem Sinne nach mit der von Gassendi behandelten übereinstimmen muss, und zwar ohne wie es scheint die andere Stelle zu berücksichtigen und ohne Gassendis Erklärung derselben zu kennen. Andererseits hat auch Gassendi bei seiner Erklärung der ersten Stelle sich nicht durch die der späteren leiten lassen. Beide Männer also, der scharfsinnige Vertheidiger Epikurs und der grosse Kritiker, sind von verschiedenen Ausgangspunkten aus unabhängig von einander zu dem gleichen Resultate gelangt. Das fällt für die Richtigkeit der Erklärung, die sie vertreten, gewiss schwer ins Gewicht. Und doch werden wir dieselbe, da sie eine eingreifende Aenderung des Textes voraussetzt, nicht ohne Weiteres annehmen, sondern sie noch zurückschieben, bis wir den letzten Versuch einer Erklärung gemacht haben, die sich mit der überlieferten Gestalt der Worte verträgt. Mich nimmt Wunder, dass bei den Worten eandem ad numerum permanere, zu deren Erläuterung man doch das griechische *κατ᾽ ἀριθμὸν* herbeizog, Niemand sich der ganz entsprechenden Ausdrucksweise erinnerte, die allen Lesern des Aristoteles bekannt ist.[1]) In mehrerem Sinne, sagt Aristoteles, kann Etwas eine Einheit bilden, Eins sein: Der Zahl nach (*κατ᾽ ἀριθμόν*) oder der Art nach (*κατ᾽ εἶδος*). Die beiden anderen Weisen, die er Metaph. Δ. 6. p. 1016ᵇ 31 noch nennt, kümmern uns hier nicht. Zu ersteren gehört, dessen Materie ein und dieselbe (*ὧν ἡ ὕλη μία*), zu den anderen, dessen Begriff nur der gleiche (*ὧν ὁ λόγος εἷς*) ist. So mag im Sinne des Aristoteles der einzelne Wassertropfen, der im Strome dahin fliesst, eine Einheit auch der Zahl nach sein;

---

[1]) Vgl. Bonitz Ind. p. 94ᵃ 35.

dem fliessenden Wasser dagegen, wie sich aus Meteorol. II, 3. 357^b 26 ff. ergibt, gesteht er eine Einheit nur der Art, nicht auch der Zahl nach zu, da es sich in seinen einzelnen Theilen unablässig erneuert. Die Einheit der Zahl nach ist die Identität, wie sie im Einzelwesen, im Individuum hervortritt, und die Ausdrücke *τὸ ἀριθμῷ ἕν* und *τὸ καθ' ἕκαστον* sind nach Aristoteles synonym.[1]) Um jene individuelle Identität zu bezeichnen, bedient sich Aristoteles ausser anderen auch des Ausdrucks *ταὐτὸν κατ' ἀριθμόν*[2]) und verwendet einmal zu diesem Zwecke mit anderen das Wort *διαμένειν.*[3]) So erscheint die ciceronische Phrase eandem ad numerum permanere als eine treue Nachbildung aristotelischer Ausdrücke, und legt dadurch dem gewissenhaften Interpreten die Pflicht auf, sie im Sinne des Aristoteles zu erklären. Thun wir diess, so hätte nach Cicero Epikur seinen Göttern die individuelle Identität abgesprochen und ihnen nur eine solche hinsichtlich des *εἶδος,* der Art nach, gelassen. Wie aber steht diess im Einklange mit der Vorstellung, die wir uns nach anderen Nachrichten über die Götter Epikurs gebildet haben und nach der wir sie uns als persönliche, individuelle Wesen analog den Menschen denken müssen? Doch wird hierdurch meine Erklärung der ciceronischen Worte noch nicht umgestossen; denn nicht nach Epikurs Lehre wird hier zunächst gefragt, sondern nach der Art, wie Cicero dieselbe aufgefasst hat. Wir kehren zu der correspondirenden Stelle Stelle im Vortrag des Vellejus zurück. Hier finden wir das

---

[1]) Metaph. B. 4. 999^b 33: *τὸ γὰρ ἀριθμῷ ἓν ἢ τὸ καθ' ἕκαστον λέγειν διαφέρει οὐδέν.*

[2]) Metaph. I. 3. 1054^a 32: *λεγομένου δὲ τοῦ ταὐτοῦ πολλαχῶς, ἕνα μὲν τρόπον κατ' ἀριθμὸν λέγομεν ἐνίοτε αὐτό, τοῦτο δ' ἐὰν καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ ἓν ᾖ, οἷον σὺ σαυτῷ καὶ τῷ εἴδει καὶ τῇ ὕλῃ ἕν.*

[3]) Meteorol. I. 1.: *πότερον καὶ ἡ θάλαττα ἀεὶ διαμένει τῶν αὐτῶν οὖσα μορίων ἀριθμῷ κτλ.*

einfache ad numerum ohne ein eandem oder ähnlichen Zusatz, der die Einheitlichkeit und Identität bezeichnete. Verbietet diess nicht, den Ausdruck auf Aristoteles zurückzuführen, der einen solchen Zusatz nicht zu unterlassen pflegt? Aber was Aristoteles in der Regel thut, thut er darum nicht immer, wie Metaph. Θ. 9. 1051ª 32 und Bonitz zu dieser Stelle[1]) lehren; denn in den Worten ἡ ἐνέργεια ἡ κατ᾽ ἀριθμόν ist der Begriff des Individuellen durch das einfache κατ᾽ ἀριθμόν bezeichnet. Nichts hindert uns also, auch ad numerum als eine Bezeichnung der individuellen Identität zu fassen. Diese Erklärung erhält sofort eine Bestätigung durch die folgenden Worte ut ea quae ille propter firmitatem στερέμνια appellat; denn während diese Worte bei der Schömannschen Erklärung von ad numerum keinen genügenden Sinn geben, sprechen sie jetzt den richtigen Gedanken aus, dass die festen aus Atomen gebildeten Körper individuelle Identität besitzen. Die soliditas und die individuelle Identität, die den festen Körpern eigen ist, wird den Göttern abgesprochen. Die Richtigkeit dieser Erklärung wird aber erst einleuchten, wenn wir auch die weiteren positiven Bestimmungen über das Wesen der Götter mit in den Kreis unserer Betrachtung ziehen. Diese beginnen mit den Worten sed imaginibus similitudine et transitione perceptis. Nachdem Schömann im schediasma de Epic. theol. S. 13 an einer Erklärung dieser Worte verzweifelt hatte, weil Cicero hier selber nicht verstanden, was er schrieb, hat er später in seiner Ausgabe in der Anmerkung eine solche gewagt und sie im Anhang S. 260 zum Theil noch näher begründet. Die similitudo erinnert ihn und soll auch uns erinnern an den Satz der alten Naturphilosophie, dass Aehnliches nur von Aehnlichem wahrgenommen werde, nach Epikur aber sind die Bilder der

[1]) s. auch Ind. 94ª 42

Götter und die Seele von ähnlicher Beschaffenheit, da sie beide aus den allerfeinsten Atomen bestehen; „vermöge dieser ähnlichen Beschaffenheit", das ist also nach Schömanns Erklärung der durch similitudine angedeutete Gedanke, „geschieht es, dass die Götterbilder von der Seele unmittelbar und ohne Vermittelung der gröberen Sinne wahrgenommen werden." Ebenso wenig wie über diese hegt Schömann irgend welchen Zweifel über die Richtigkeit der Erklärung, welche er von transitione gibt; „die transitio", sagt er, „ist offenbar der Uebergang der Bilder von den Göttern zu den Menschen." Und doch kann man soviel mit Sicherheit sagen, dass Schömann mit seiner Gesammterklärung der Worte sed imaginibus — perceptis Ciceros Gedanken nicht getroffen hat. Denn dieser war doch darauf gerichtet, in diesen Worten einen Gegensatz zu soliditate quadam und ad numerum auszudrücken, und ein solcher lässt sich bei dieser Erklärung zwar im Nothfall aus imaginibus und similitudine zu soliditate herauszwängen, keinesfalls aber aus transitione, weder zu soliditate, noch zu ad numerum. Die Correspondenz also, welche nach Ciceros Absicht zwischen den Worten Statt findet, geht bei der Schömannschen Erklärung derselben verloren, da hierbei weder zu ad numerum im Folgenden, noch zu transitione im Vorhergehenden die entsprechende Bestimmung vorhanden ist, und das genügt allein, um sie zu verwerfen. Ausserdem hat aber Cicero, wenn wir ihm nicht eine gar zu grosse Unbeständigkeit in der Verwendung seiner philosophischen termini zutrauen wollen, das Wort transitio in einer anderen Bedeutung gebraucht, als Schömann annimmt. Diess ergibt sich aus der epikureischen Lehre, die Cotta 39, 109 folgendermassen ausspricht: Fluentium frequenter transitio fit visionum, ut e multis una videatur. Schömann hält eine Anmerkung zu diesen Worten für überflüssig; man darf also schliessen, dass er auch hier tran-

sitio in derselben Bedeutung wie an der früheren Stelle fasste. Der Sinn der Worte würde demnach sein: „die zahlreichen strömenden Bilder gehen von den Göttern zu den Menschen über, sodass die vielen nur eines zu sein scheinen.“ Aber das ist ja baarer Unsinn! Denn weder das zahlreiche Strömen der Bilder, noch ihr Uebergang kann doch bewirken, dass sie trotz ihrer Vielheit wie ein einziges erscheinen. Das richtige Verständniss der Stelle erschliessen uns Epikurs eigene Worte bei Diog. X, 48: *ῥεῦσις ἀπὸ τῶν σωμάτων τοῦ ἐπιπολῆς συνεχὴς συμβαίνει, οὐκ ἐπίδηλος αἰσθήσει διὰ τὴν ἀνταναπλήρωσιν.* Darum bleibt das unablässige Strömen der Bilder dem Auge verborgen, oder mit anderen Worten, darum glauben wir immer nur ein Bild zu sehen, weil die vielen auf uns zuströmenden Bilder immer eins an die Stelle des anderen treten. Es ist also die *ἀνταναπλήρωσις,* welche nach Epikurs Lehre die vielen Bilder nur wie eines erscheinen lässt, und wir werden daher in den ciceronischen Worten, als deren Consequenz eben jene Einheitlichkeit der Erscheinung ausgesprochen wird, eine Hinweisung auf die *ἀνταναπλήρωσις* suchen müssen, wenn wir Cicero nicht Falsches oder gar Unsinniges sagen lassen wollen. Hier bietet sich aber nur das Wort transitio dar und dieses auf die bequemste Weise, da Nichts hindert, statt in der Bedeutung des Uebergangs der Bilder von den Göttern zu den Menschen, es zu fassen in der anderen des Uebergangs der Bilder je des einen an die Stelle des anderen. Transitio in diesem Sinne gibt wenigstens den Gedanken von *ἀνταναπλήρωσις* richtig wieder; eine genaue Uebersetzung dieses griechischen Wortes kann es freilich nicht heissen, vielmehr eine solche, die Cicero als Nothbehelf wählte, weil er in der Eile kein besseres Wort fand. Mit fluentium frequenter ist die *συνεχὴς ῥεῦσις* Epikurs wiedergegeben, allerdings nicht genau, da *συνεχής* hier die eigentliche Bedeutung hat, während Ciceros Uebersetzung der abgelei-

teten folgt; dass aber Cicero wirklich *συνεχής* und nicht etwa ein anderes Wort vor sich hatte, zeigen die folgenden Worte Cottas: quomodo enim probas continenter imagines ferri? Diese Worte nehmen eine Beziehung auf das Vorhergehende, das dafür streng genommen keinen Anknüpfungspunkt bietet. Man hat deshalb frequenter in continenter ändern wollen. Unnöthiger Weise. Denn man braucht nur, wie ich gethan habe, frequenter als eine ungenaue Uebersetzung von *συνεχής* zu fassen, so ist der vermisste Anknüpfungspunkt gefunden und die Beziehung hergestellt. Kurz, die Worte Ciceros geben nicht nur einen guten Sinn, sondern entsprechen auch genau der Lehre, ja den Worten Epikurs, sobald wir transitio in der vorgeschlagenen Bedeutung nehmen; thun wir diess dagegen nicht, so müssen wir in Cicero nicht bloss einen oberflächlichen und confusen Scribenten, sondern auch einen sehen, dessen eiliger Feder gelegentlich baarer Unsinn entfloss. Vor diese Wahl gestellt, werden wir folgenden den Sinn der Worte sein lassen: „die in grosser Zahl zuströmenden Bilder treten immer das eine genau an die Stelle des anderen, und so erscheinen die vielen nur wie ein Bild." So ist die Bedeutung von transitio für diese Stelle gesichert. Wenn wir nun demselben Worte kurz vorher, 105, begegnen und zwar in dem gleichen Zusammenhang, da auch dort von der Art, wie wir die Götter erkennen, die Rede ist, so werden wir es auch hier zunächst in demselben Sinne fassen. Diese Stelle aber bezieht sich auf die Worte zurück, deren Erklärung uns hier beschäftigt, und es kann daher nicht zweifelhaft sein, dass auch in diesen durch transitione die *ἀνταναπλήρωσις* bezeichnet werden soll. Welches ist also deren Gedanke? Die gefundene Erklärung von transitione wirft ein Licht auch auf die Bedeutung von similitudine, das, da es in enger Verbindung mit transitione erscheint, nun nicht mehr auf jenen alten erkenntnisstheoretischen Satz deuten kann, sondern ebenfalls sich auf die That-

sache beziehen wird, dass die vielen von den Dingen ausgehenden Bilder zu einer Erscheinung zusammengehen. Mit anderen Worten, similitudine muss die Aehnlichkeit der verschiedenen Bilder unter einander bezeichnen; denn diese Aehnlichkeit erst in Verbindung mit der transitio kann die Einheitlichkeit des Eindruckes, den wir empfangen, erklären. Aber, wird man einwenden, an unserer Stelle erscheinen similitudo und transitio nicht als die Ursache der Einheitlichkeit unserer Wahrnehmung, sondern als die Ursache der Wahrnehmung überhaupt. In Epikurs Sinne ist dieser Einwand keiner. Denn dieselben Ursachen, die das Zusammenwirken verschiedener Bilder zu einem Eindruck ermöglichen, ermöglichen eben dadurch ihre Wahrnehmung, da dieselben einzeln und allein nicht wahrnehmbar sind. Deutlich wird diess ausgesprochen von Lucret. IV, 89[1]) 105[2]) und näher begründet 256 ff.[3]) So ist also die mögliche Einwendung, die man meiner Erklärung machen könnte, beseitigt. Ferner besteht dieselbe die Probe, an welcher wir die Schömannsche scheitern sahen;

---

[1]) Sunt igitur jam formarum vestigia certa,
Quae volgo volitant suptili praedita filo
Nec singillatim possunt secreta videri.

[2]) Sunt igitur tenues formarum illis similesque
Effigiae, singillatim quas cernere nemo
Cum possit tamen, adsiduo crebroque repulsu
Rejectae reddunt speculorum ex aequore visum.

[3]) illud in his rebus minime mirabile habendumst,
cur, ea quae feriant oculos simulacra videri
singula cum nequeant, res ipsae perspiciantur.
Ventus enim quoque paulatim cum verberat et cum
acre fluit frigus, non privam quamque solemus
particulam venti sentire et frigoris ejus,
sed magis unorsum, fierique perinde videmus

denn die Worte ergänzen in positiver Weise das vorher negativ Ausgesprochene und enthalten den vollen und klaren Gegensatz zu soliditate quadam und ad numerum. Dass dem soliditate gegenübersteht imaginibus, ist ohne Weiteres klar, und dass similitudine et transitione dem ad numerum entspricht, bedarf nur eines Wortes zur Erläuterung. Die Gestalt der Götter tritt nur dadurch in die Erscheinung, dass eine Reihe ähnlicher und einander vertretender Bilder den Geist trifft; man kann diese Reihe einem Flusse vergleichen und so wenig diesem nach Aristoteles die individuelle Einheit, sondern nur die der Art nach zukommt, so wenig kann man den Göttergestalten, die in Wahrheit ein ewiges Zu- und Abströmen einzelner Bilder sind, die individuelle Identität, die Existenz ad numerum zugestehen. Dass in der That Epikur sich diese Göttergestalten nicht von materieller, sondern nur for-

---

corpore tum plagas in nostro tam quam aliquae res
verberet atque sui det sensum corporis extra.
praeterea lapidem digito cum tundimus, ipsum
tangimus extremum saxi summumque colorem,
nec sentimus eum tactu, verum magis ipsam
duritiem penitus saxi sentimus in alto.

Nicht übersehen darf man Lucret. IV, 746 f.:

quae (sc. simulacra) cum mobiliter summa levitate feruntur,
ut prius ostendi, facile uno commovet ictu
quaelibet una animum nobis subtilis imago:
tenvis enim mens est et mire mobilis ipsa.

Aus diesen Versen scheint hervorzugehen, dass die Wahrnehmung des Geistes nicht ganz an die gleichen Bedingungen geknüpft ist, wie die der Sinne. Doch lassen sie auch die Erklärung zu, dass jedes Bild einen Eindruck auf den Geist hervorbringt, dieser Eindruck aber braucht noch nicht von solcher Stärke zu sein, dass er die Wahrnehmung im Gefolge hat. Brieger Beitr. S. 12 behauptet, ohne sich mit dieser Stelle auseinanderzusetzen: „Ebenso wenig können natürlich die feinen Bilder, welche in die Seele kommen, einzeln wahrgenommen werden.“

meller Einheit dachte, zeigt deutlich Lucret. V, 1175, wo er als Ursache, welche den Gedanken der Ewigkeit der Götter hervorrief, anführt: quia semper eorum | subpeditabatur facies et forma manebat. Die Erklärung der streitigen Worte scheint mir hiernach so weit gesichert, dass wir darauf weiter bauen können. Wir können behaupten, dass, weil mit dieser die bisherige Abtheilung der Sätze sich nicht verträgt, letztere falsch sein muss. Alle Erklärer stimmen darin überein, dass sie mit den Worten cum infinita einen neuen Gedanken und einen neuen Satz beginnen lassen; alle nehmen deshalb eine Lücke in den Handschriften an, die die Einen mit einem vor cum eingesetzten deinde, Andere mit einem nach cum eingeschobenen enim, die Neueren endlich durch ein dem cum hinzugefügtes que zu ergänzen suchen. Danach schliesst der erste Satz also mit perceptis ab und wir müssen erwarten, dass in den Worten imaginibus — perceptis eine positive, die Götter charakterisirende Bestimmung enthalten sei. Diess ist aber bei der Erklärung, welche wir den Worten geben mussten, nicht der Fall. Denn weit entfernt, etwas den Göttern Eigenthümliches auszusprechen, enthalten diese vielmehr eine Bestimmung, die ohne Unterschied von allen Dingen gilt; alle Dinge nämlich, darüber lassen die aus Epikur und Cicero angeführten Stellen keinen Zweifel, treten nur dadurch in unsere Wahrnehmung, dass nicht ein einzelnes, sondern eine Reihe sich unablässig erneuernder Bilder das Organ unserer Wahrnehmung trifft. Sollen die Worte also bei der Erklärung, die wir ihnen geben, eine charakteristische Bestimmung über das Wesen der Götter geben, so vermögen sie diess keinesfalls allein, sondern nur in Verbindung mit anderen. So weist unsere Erklärung der Worte darauf, dieselben mit den folgenden zu verbinden trotz der einstimmigen Meinung aller bisherigen Erklärer. Wir berufen uns dieser Autorität gegenüber auf eine andere und bessere, die der

Handschriften, deren Ueberlieferung verlangt, dass die Worte imaginibus — natura et aeterna in einer Construction verbunden werden. Die Rechtmässigkeit dieser Forderung muss sich an dem Gedanken erproben, der bei einer solchen Construction der Worte entsteht. Der Hauptgedanke liegt in den Worten, die ich nach der handschriftlichen Ueberlieferung hersetze: mentem — nostram intelligentiam capere, quae sit et beata natura et aeterna. Der Sinn ist: unser Geist gelangt zur Erkenntniss, was ein seliges und ewiges Wesen sei. „So könnte", sagt Schömann Ausg. S. 257 (vgl. de Epic. theol. S. 10), „meines Erachtens Epikur doch wohl nur dann gesagt haben, wenn er der Meinung gewesen wäre, dass in den Götterbildern selbst etwas enthalten sei, was auf den Begriff von Seligkeit und Unvergänglichkeit führe, so dass diese Begriffe aus ihnen abgezogen, ohne sie aber nicht vorhanden sein würden. Diess scheint mir aber keineswegs seine Meinung gewesen zu sein. Vielmehr die Begriffe von Seligkeit und Unvergänglichkeit, als natürliche Gegensätze von Nichtseligkeit und Vergänglichkeit, mussten im Geiste entstehen, gleichviel ob Götterbilder auf ihn einströmten oder nicht!" Diese schon vorher im Geiste vorhandenen Begriffe der Seligkeit und Ewigkeit übertrage dieser auf die Götter in Folge seines Nachdenkens, das sich auf die einströmenden Bilder richtet und durch das Gesetz der Isonomie geleitet wird. Das sei, wie Schömann zu beweisen sucht, die Meinung Epikurs und dieser würden die überlieferten Worte entsprechen, wenn wir mit leichter Aenderung die Nominative beata u. s. w. in die Genetive verwandelten. Was sich gegen die Schömannsche Conjectur einwenden lässt, hier auszuführen, verlohnt sich nicht; zum Theil hat diess schon Brieger l. l. S. 16 gethan. Was dieser beibringt, um Bakes Aenderung des quae in quam zu unterstützen, wird nur bei denen Anklang finden, die um eine andere Conjectur verlegen sind und doch auch bei der überlieferten Gestalt der

Worte sich nicht beruhigen können. Aber ist denn diese wirklich so unhaltbar, wie die Genannten meinen? Schömann meint, die Ewigkeit der Götter könne nicht aus der blossen Wahrnehmung ihrer Bilder geschlossen werden; diesen Schluss aber ziehe der Text in seiner überlieferten Gestalt. Ihn zu beseitigen, dient die Aenderung, welche Schömann mit den überlieferten Worten vornimmt. Gegen Schömann hat nun aber schon Brieger S. 15 ganz richtig eingewandt, dass allerdings, was Schömann geläugnet hatte, in den Bildern etwas enthalten sei, woraus sich auf die Ewigkeit der Götter schliessen lasse, und sich, um seine Behauptung zu begründen, auf Lucrez V, 1161 ff. berufen. Diese Berufung ist, wie Brieger selbst eingesehen hat, nicht unbedenklich. Die Stelle des Lucrez kann nicht ohne Weiteres zum Verständniss der ciceronischen benutzt werden. Denn bei Lucrez handelt es sich darum, mittelst des unablässigen Zuströmens der Bilder die Entstehung der vulgären Ansicht von der Ewigkeit der Götter zu erklären, bei Cicero dagegen soll der Beweis für ihre Richtigkeit gegeben werden und dazu reicht wenigstens im Sinne des Lucrez das angedeutete Argument nicht aus. Brieger hätte seine Behauptung leichter und sicherer begründen können, wenn er in Cottas Widerlegung § 109 berücksichtigt hätte. Denn aus den an Vellejus gerichteten Fragen (quomodo enim probas continenter imagines ferri? aut, si continenter, quo modo aeternae?) ergibt sich, dass Cotta jenen so verstanden hatte, als wenn der Beweis für die Ewigkeit der Götter oder, wie es dort heisst, der Bilder aus dem unablässigen Zuströmen derselben geführt werden sollte; und wir werden Cottas Auslegung so lange für authentisch halten, als nicht sehr starke Gründe dagegen sprechen. Noch schlagender wo möglich ist 105: eamque esse ejus visionem ut similitudine et transitione cernatur, neque deficiat umquam ex infinitis corporibus similium accessio, ex eoque fieri, ut in haec

intenta mens nostra beatam illam naturam et sempiternam putet. Damit ist Schömanns Einwand entkräftet und Briegers Ansicht, soweit sie von der Schömanns abwich, als die richtige erwiesen. Aber auch Brieger behält noch seine Bedenken gegen den überlieferten Text. Er erklärt sich S. 16 mit Schömann darüber einverstanden, dass nach Epikurs Meinung die Begriffe der Seligkeit und Ewigkeit schon vorher im menschlichen Geiste liegen und von da auf die Götter übertragen werden. Hiermit würde nach seiner Ansicht unsere Stelle im Widerspruch stehen und er hält sich deshalb für berechtigt, sie in der angegebenen Weise zu ändern. Aber die Voraussetzung, von der er hierbei ausgeht, ist eben falsch; denn unsere Stelle an sich streitet durchaus nicht mit jener angeblichen Meinung Epikurs, sondern nur der Gedanke, den Schömann und ihm beistimmend Brieger erst in sie hineingelegt haben. Nicht das ist der Sinn: Der Geist erkennt, was zur Seligkeit und Ewigkeit eines Wesens gehört (quid pertineat ad alicujus naturae beatitudinem et aeternitatem, Schömann Ep. th. S. 10). Dieser Sinn könnte an sich, muss aber nicht in den Worten liegen. Diese Erklärung setzt voraus, dass die Frage quae sit et beata natura et aeterna ganz allgemein gestellt sei: welches Wesen überhaupt oder vielmehr welche Wesen selig und ewig seien. Aber sie könnte ja auch bestimmter gestellt sein: welches einzelne besondere Wesen sowohl selig als ewig sei. Mit anderen Worten, der Nachdruck muss nicht nothwendig auf den beiden Adjectiven beata und aeterna, er kann auch auf natura liegen. Die Worte an sich lassen beide Erklärungen zu, der Zusammenhang aber entscheidet für die zweite. Ich gebe Schömann zu, dass auch nach Epikur der Begriff des Ewigen als solcher schon im menschlichen Geiste lag, noch ehe sich ihm die Vorstellung von Göttern gebildet hatte,[1])

[1]) Wenigstens ist mir diese Annahme wahrscheinlicher als die entgegengesetzte. Die Stelle des Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III, 1, 129

dass also unsere Stelle, wenn wir die erste Erklärung billigten, nach der die Menschen sich den Begriff des Ewigen von den Götterbildern abnehmen, mit der Meinung Epikurs nicht im Einklang stehen würde. Nichts hindert uns aber an der zweiten Erklärung. Die Vorstellung des Ewigen konnte den Menschen auch wo andersher gekommen, z. B. aus der Betrachtung der Gestirne und ihres ewigen Laufes geschöpft sein, die Ahnung wenigstens des Seligen könnte ihnen an einzelnen hervorragenden Menschen aufgegangen sein, es ist aber unmöglich, dass sie von einem Wesen, das diese beiden Eigenschaften in sich vereinigte (et beata natura et aeterna), sowohl selig als ewig war, eher eine Vorstellung hatten, als bis ihnen diese durch die Götterbilder aufgedrängt wurde. Durch das Eintreten dieser Bilder in die Seele nun erkannten sie nicht nur, dass es ein Wesen gibt, welches diese beiden Eigenschaften in sich verbindet, sondern auch, welches dieses Wesen ist, nämlich eben dasjenige, das sich uns durch die Bilder offenbart. Der Gedanke also, den die überlieferte Lesart ausspricht, dass in Folge seines auf die Bilder gerichteten Nachdenkens unser Geist erkennt, welches Wesen sowohl

---

Fabr.: *ἀλλ' ἄφθαρτόν τι, φασί, καὶ μακάριον ἐννοήσας τὸν θεὸν εἶναι τοῦτο νόμιζε,* auf die Schömann seine Ansicht hauptsächlich zu gründen scheint, beweist freilich Nichts. Denn das Subjekt zu *φασί* sind nicht die Epikureer, sondern die *δογματικοί* insgemein. An der Seligkeit und Unvergänglichkeit erkannten nicht allein die Epikureer ihre Götter; wenn das noch eines Beweises dürfte, so würde ihn derselbe Sextus adv. Physic. 45 liefern, wo er jene beiden Eigenschaften als allgemein anerkannte Merkmale des Göttlichen behandelt. Aber selbst angenommen, dass *φασί* auf die Epikureer deutete, so würden doch die Worte Nichts enthalten, was zu der von Schömann daraus gezogenen Folgerung berechtigte; denn da über den Ursprung der Vorstellung eines Unvergänglichen und Seligen (*ἄφθαρτόν τι καὶ μακάριον ἐννοήσας*) Nichts gesagt ist, so bleibt es Jedem unbenommen, ihn eben in jenen von den Göttern ausgehenden Bildern zu suchen.

selig als ewig ist, ist vollkommen tadellos und nöthigt uns nicht, irgend welche Aenderung der Worte zu versuchen. Ueberängstlichen Gemüthern werden vielleicht Cottas Worte 105 zu schaffen machen, in denen er den Gedanken unserer Stelle folgendermassen wiedergibt: ex eoque fieri ut in haec intenta mens nostra beatam illam naturam et sempiternam putet.[1]) Damit ist der Gedanke unserer Stelle nicht genau, d. h. nicht vollständig wiedergegeben; es ist aber zu beachten, dass gerade soviel wiedergegeben wird, als Cotta widerlegen will. So wäre auch dieser Anstoss, den einer nehmen könnte, beseitigt und die Bahn zur weiteren Erklärung unserer Stelle frei geworden. Wie gelangt der Geist zur Erkenntniss eines sowohl seligen als ewigen Wesens? Zunächst dadurch, dass er gewisse Bilder auf dem gewöhnlichen Wege wahrnimmt (imaginibus similitudine et transitione perceptis). Diese Bilder muss man sich von der Art denken, wie sie Lucrez V, 1170 ff. beschreibt; so erklärt sich wenigstens die Vorstellung der Seligkeit, die wir mit der Gottheit verknüpfen. Um die Ewigkeit zu begründen, bedarf es eines neuen Arguments, das Cicero in die Worte gefasst hat: cum infinita simillimarum imaginum series[2]) ex innumerabilibus individuis existat et ad nos[3]) adfluat. Den Schluss von dem unablässigen Zu-

[1]) cf. 38, 106: — in deo, cujus crebra facie pellantur animi, ex quo esse beati atque aeterni intelligantur.

[2]) Diess ist eine evidente Verbesserung von Brieger S. 13. Denn infinita species, wie überliefert wird, ist und bleibt eine contradictio in adjecto, so lange nicht der Beweis geführt ist, dass species so viel als „das Erscheinen" bedeuten und infinita species das unaufhörliche Erscheinen von Bildern bezeichnen könne.

[3]) Diese bereits von Lambin gefundene Emendation statt des überlieferten ad eos hat Brieger S. 13 mit Recht vertheidigt. Theils der Gegensatz der beiden Satzglieder führt darauf, von denen das eine den Ursprung, das andere das Ziel der Bilder bezeichnet, theils der Gedanke des Folgenden; denn dass unser Geist (mentem nostram)

strömen der Bilder auf die Ewigkeit rechtfertigen Cottas Worte 105 und 109 und bis zu einem gewissen Grade auch Lucrez V, 1175. Der Sinn des ganzen Satzes von sed imaginibus an ist danach folgender: in Folge der Wahrnehmung von Bildern gelangt unser Geist, da jene nicht aufhören zu erscheinen, indem er sein Nachdenken auf sie richtet, zu der Erkenntniss, welches Wesen sowohl selig als ewig ist. Da die durch cum — adfluat gegebene Begründung der in imaginibus — perceptis enthaltenen subordinirt ist, braucht sie nicht an diese durch eine Copula wie que angeknüpft zu werden. Den Vorzug hat also jedenfalls meine Erklärung der Stelle vor anderen, dass sie nicht wie diese zu einer Aenderung des überlieferten Textes nöthigt. Sie bedarf jedoch noch einiger weiterer Erläuterungen, um sich in ihrem Anspruch, die richtige zu sein, behaupten zu können.

Bei unserer Erklärung und damit zusammenhängenden Abtheilung des Satzes können die Worte von sed imaginibus an nicht mehr in die Construction mit ut hineingezogen werden, wie diess bisher zum Theil der Fall war, sondern sind von docet abhängig zu machen. „Epikur lehrt,“ das ist der Inhalt des ganzen Satzes, „die Natur der Götter sei der Art, dass sie erstens nicht mit den Sinnen, sondern nur mit dem Geiste erfasst wird und dass sie ausserdem weder Solidität noch individuelle Identität besitzt, wie die sogenannten *στερέμνια;* vielmehr gelangten wir zur Erkenntniss des Göttlichen (denn das besagen die Worte quae sit et beata natura et aeterna, cf. 24, 68: illud vestrum beatum et aeternum, quibus duobus verbis significatis deum) durch Bilder, die wir wahrnehmen u. s. w. Das Abspringen von der Construction

---

in Folge der Bilder etwas erkennt, ist nur möglich, weil diese zu uns strömen. Das ad nos ist hiernach ebenso nothwendig als die damit concurrirende Aenderung a deo müssig ist.

mit ut in die des Accusativ mit dem Infinitiv wird keinen Anstoss geben, da es einem Umschwunge des Gedankens entspricht; Cicero war berechtigt, dem Satz sed imaginibus etc. eine grössere Selbständigkeit im Verhältniss zum Vorhergehenden zu geben, weil er sich auf die Art, wie die Götter erkannt werden, das Vorhergehende aber und zumal das unmittelbar Vorhergehende von nec soliditate an sich auf die Art bezieht, wie sie existiren. Dass ich damit Ciceros Meinung getroffen, beweisen abermals Cottas Worte § 105: nec esse in ea ullam soliditatem neque eandem ad numerum permanere, eamque esse ejus visionem, ut similitudine et transitione cernatur neque deficiat umquam ex infinitis corporibus similium accessio, ex eoque fieri, ut in haec intenta mens nostra beatam illam naturam et sempiternam putet. Diese Worte zeugen gegen die gewöhnliche Auffassung; denn der in sed imaginibus — perceptis enthaltene Gedanke ist in ihnen mit dem der folgenden Worte zu einem Hauptgedanken verbunden, der dem in dem vorausgehenden nec soliditate etc. enthaltenen und hier durch nec esse — permanere ausgedrückten selbständig gegenübersteht. Unsere Erklärung hat so eine neue Stütze gewonnen, aber zugleich regt sich auch ein neues Bedenken. Die Worte sed imaginibus — perceptis drücken auch nach unserer Erklärung das positiv aus, was negativ durch nec soliditate — numerum bezeichnet war; die eine Bestimmung ergänzt die andere. Wie ist diess aber möglich, wenn beide sich nicht auf denselben Gegenstand beziehen, die eine sich auf die Götter selber, die andere nur auf deren Bilder bezieht? Aus dieser Verlegenheit kann uns nur die eine Annahme retten, dass Cicero die Götter und die Bilder mit einander identificirte, in den Göttern Bilder und in den Bildern Götter sah. Diess zugegeben, würden imaginibus — perceptis allerdings den geforderten Gegensatz zu soliditate quadam und ad numerum

enthalten; von den Göttern, wenn sie nichts als Bilder wären, würde man sagen können, dass sie nicht ad numerum und nicht soliditate quadam existirten. Aber stürzt nicht eben dadurch, dass es einer solchen Annahme zur Stütze bedarf, das ganze Gerüst unserer Erklärung zusammen? So scheint es, aber nur beim ersten Anblick. Dass Cicero in der That sich jener Verwechselung schuldig gemacht, dafür sprechen zunächst zwei andere Stellen, I, 39, 109 und II, 30, 76. An jener Stelle fragt Cotta: quomodo probas continenter imagines ferri? aut si continenter, quomodo aeternae? Aber nicht die Ewigkeit der Bilder hatte der Epikureer behauptet, sondern die der Götter! Die zweite Stelle lautet: negandum est esse deos, quod et Democritus simulacra et Epicurus imagines inducens quodam pacto negat. Danach vertreten bei Epikur die imagines die Stelle der Götter. Um diesen Irrthum Ciceros zu erklären, könnte man die doppelte Bedeutung von species zu Hilfe nehmen. Denn species ist bald die Gestalt, in so fern sie in die Erscheinung tritt, bald die Gestalt, Form an sich, die Beschaffenheit eines Dinges. In letzterem Falle kommt sie also dem gleich, was natura bedeutet. Der ganze Fehler unserer Stelle würde demnach in der falschen Wahl eines einzigen Ausdruckes liegen und Alles in Ordnung gewesen sein, wenn Cicero statt vim et naturam deorum geschrieben hätte speciem deorum. Denn nur von der Gestalt der Götter, in wie fern sie in die Erscheinung tritt, d. h. von ihren Bildern, gilt Alles Folgende. Zu dieser Erklärung scheinen Cottas Worte 105 zu rathen; denn in dieser Wiederholung unserer Stelle ist nicht mehr von der vis et natura, sondern nur noch von der species die Rede. Das Ueble ist nur, dass hier species nicht die Bedeutung von Erscheinung, sondern die andere hat, nach der es die Gestalt, die Form an sich, die Beschaffenheit eines Dinges bezeichnet. Sonst hätte Cicero im unmittelbar Folgenden

38, 105 abermals eine arge Confusion angestiftet. Hoc per ipsos deos, de quibus loquimur, lässt er den Cotta mit Bezug auf die angeführten Worte fragen, quale tandem est? Nam, si tantummodo ad cogitationem valent nec ullam habent soliditatem nec eminentiam, quid interest, utrum de hippocentauro, an de deo cogitemus? Das Subjekt zu valent ist hier dei, während es nach der Beziehung, die die Worte zu dem Vorausgehenden haben, species sein sollte; in Ciceros Vorstellung deckte sich also beides, da er diese Worte schrieb. Die erst weiterhin 107 folgenden Worte fac imagines esse quibus pulsentur animi: species dumtaxat objicitur quaedam kommt dagegen nicht in Betracht. Um so weniger werden wir uns durch diese irre machen lassen, als an einer anderen, ebenfalls auf unsere bezüglichen Stelle Cotta sich des gleichen Wortes species und abermals in der Bedeutung bedient, in der es mit natura synonym ist. Die Worte sind 27, 75 folgende: illud video pugnare te, species ut quaedam sit deorum, quae nihil concreti habeat, nihil solidi, nihil expressi, nihil eminentis, sitque pura, levis, perlucida. Der ganze Zusammenhang der Stelle ergibt, dass hier nicht von der Erscheinung der Götter, den Bildern, sondern von ihrer eigensten vis et natura die Rede ist. Da nun diese Stelle sich auf unsere zurückbezieht, so hat sich Cicero auch damals noch in dem gleichen Irrthum befunden, wie, da er unsere Stelle schrieb, und auf die Götter selber übertragen, was eigentlich nur von ihren Bildern gilt. Der Irrthum sitzt also tiefer und kann nicht etwa aus einer augenblicklichen Flüchtigkeit abgeleitet werden, die ihn species durch vis et natura ersetzen und dabei übersehen liess, dass diese beiden Ausdrücke zwar bisweilen, aber doch nicht immer, und gerade in diesem besonderen Falle nicht, synonym sind. Cicero kann sich nicht bloss im Ausdruck vergriffen haben, sondern der Gedanke, den wir aus der Stelle herausgelesen haben,

dass die Bilder die Götter Epikurs sind, muss seiner festen Ueberzeugung entsprechen. Dass diess ein Irrthum ist, unterliegt keinem Zweifel, aber dieser Irrthum wird wo nicht verzeihlich, so doch erklärlich, sobald wir annehmen, dass Epikur in ungenauer Ausdrucksweise zwei Arten von Göttern unterschied, die rechten und wahren, welche in den Zwischenwelten wohnen, und die Bilder, welche das Göttliche innerhalb der Welt repräsentiren und von der Mehrzahl der Menschen für Götter gehalten werden. Es ist diess eine Annahme, die wir dem angegebenen Zwecke zu Liebe machen dürfen, die aber obenein durch das Zeugniss des Diogenes Laertius in eine Thatsache verwandelt wird. Diogenes fügt zu dem den *κύριαι δόξαι* entnommenen Satze 139 die Bemerkung *ἐν ἄλλοις δέ φησι τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητούς, οὓς μὲν κατ᾽ ἀριθμὸν ὑφεστῶτας, οὓς δὲ καθ᾽ ὁμοειδίαν ἐκ τῆς συνεχοῦς ἐπιῤῥύσεως τῶν ὁμοίων εἰδώλων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτετελεσμένων ἀνθρωποειδῶς.* Wie ein Gewitter hat es sich über dieser unglücklichen Stelle zusammengezogen und in Aenderungen und Erklärungen aller Art entladen.[1]) An Verheerung hat es nicht gefehlt, aber die fruchtbringende Wirkung ist ausgeblieben und musste ausbleiben, da die Stelle zu denen gehört, deren überlieferte Gestalt die beste ist und denen durch jede, auch die geistreichste Conjectur nur Schaden geschieht. Es lohnt sich nicht, die verschiedenen Versuche, mit denen man die ganz gesunde zu heilen dachte, hier aufzuzählen, noch weniger, sie zu besprechen. Meine Aufgabe ist, die Ueberlieferung in ihr wohlbegründetes Recht wieder

---

[1]) Brandis Handb. III, 2, S. 435, 8 acceptirt die Stelle wie sie überliefert ist, und sucht ihren Gedanken mit den ciceronischen Worten in Einklang zu bringen. Er ahnt wohl das Richtige, aber auch nicht mehr. Die unbestimmte Art, mit der er sich auch hier ausdrückt, entzieht seine Darstellung ebenso wohl der Bestätigung als der Widerlegung.

einzusetzen. Epikur also oder vielmehr Diogenes — denn es ist gut, sich gegenwärtig zu halten, dass wir die Worte nicht in ihrer ursprünglichen Fassung besitzen, sondern dass sie durch die zweite, ja vielleicht dritte Hand gegangen sind — schickt zunächst die allgemeine Bestimmung voraus, dass die Götter nur vermittelst der Vernunft erkannt werden und unterscheidet danach hinsichtlich ihrer Existenzweise zwei verschiedene Arten von Göttern, die einen, welche *κατ' ἀριθμόν*, die anderen, welche *καθ' ὁμοειδίαν* existiren. Nach dem, was ich oben zur Erklärung des ciceronischen ad numerum bemerkt habe, kann kein Zweifel sein, dass unter jenen solche zu verstehen sind, welche individuelle Identität besitzen, Individuen sind, unter diesen solche, deren ganze Einheitlichkeit auf der sich gleichbleibenden Gattung beruht. [1]) Die Ersten sind die ächten Götter Epikurs, die wir nach der Art, wie die Schule sich ihr Dasein ausmalte, uns als Individuen denken müssen; und dass die zweite Bestimmung auf die Götterbilder passt, hat sich bei der Erklärung der betreffenden ciceronischen Stelle herausgestellt. Dasselbe ergibt sich aber auch aus dem Zusatz, welchen Diogenes macht. Denn in diesem leitet er ihren Ursprung ab aus dem unablässigen Zuströmen unter sich ähnlicher Bilder (*ἐκ τῆς συνεχοῦς ἐπιῤῥύσεως τῶν ὁμοίων εἰδώλων*), die, obgleich viele, doch am Ende nur eine einzige und zwar menschenähnliche Gestalt ergeben (*ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτετελεσμένων ἀνθρωποειδῶς*) [2]). Auch zu diesen Worten sind die entsprechenden bei Cicero vorhanden. Um von dem nie versiegenden Strome der Bilder

---

[1]) Auf dieselbe Unterscheidung bezieht sich vielleicht auch das Fragm. des Philodem, das Düning de Metrodoro S. 42 nicht zu erklären weiss.

[2]) Ich stimme in der Erklärung des *ἐπὶ τὸ αὐτὸ* mit Schömann de Epic. theol. S. 17 vollständig überein; über *ἐπὶ τὸ αὐτὸ* cf. Thukyd. VI, 104, 1: *ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἐψευσμέναι*, und dazu Krüger's Anmerkung.

zu schweigen, so wird auch von Cicero die Aehnlichkeit (similitudo) der Bilder hervorgehoben und durch transitio kürzer das bezeichnet, wofür *ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτετελεσμένων* der umständlichere Ausdruck ist. Ich wüsste nicht, woran man in diesen Worten noch Anstoss nehmen könnte, weder daran, dass ihnen zu Folge beide Arten der Götter nur durch die Vernunft erkannt werden — denn auch die Bilder enthüllen uns das Göttliche nicht unmittelbar, sondern nur mittelst Schlüssen, zu denen uns theils sonstige Eigenschaften, theils ihr unaufhörliches Zuströmen veranlasst [1]) — noch daran, dass eben ausser der ersten noch eine zweite Art angenommen wird. Wie wir uns diess erklären können, habe ich schon angedeutet. Gar aber an dieser Thatsache zu zweifeln, dass Epikur auch noch eine zweite Art von Göttern anerkannt habe, ist kein Grund vorhanden, da sie uns sowohl durch Diogenes als durch Cicero, von dem einen ausdrücklich, von dem anderen in der Form der Voraussetzung bestätigt worden ist. [2]) Die Erklärung dieser Thatsache wird

---

[1]) Uebrigens könnte der Ausdruck *λόγῳ* ein ungenauer sein und zwei verschiedene Erkenntnissweisen vermischen. Die wahren Götter werden nur durch Vernunftschlüsse erkannt, die anderen sind Gegenstand der geistigen Anschauung. Das Gemeinsame ist, dass beidemal eine geistige und keine Thätigkeit der Sinne es ist, die uns zur Erkenntniss des Göttlichen führt. Dieses Gemeinsame hat Diogenes oder sein Gewährsmann, schwerlich Epikur, ungenau durch *λόγῳ* bezeichnen wollen. Denselben Ausdruck finden wir auch bei Plut. de plac. phil. I, 7, 15: *Ἐπίκουρος ἀνθρωποειδεῖς μὲν πάντας τοὺς θεούς, λόγῳ δὲ πάντας τούτους θεωρητοὺς διὰ τὴν λεπτομέρειαν τῆς τῶν εἰδώλων φύσεως.*

[2]) Tennemann Gesch. der Philos. III, 418 hatte richtig geahnt, dass die Worte des Diogenes keiner Aenderung bedürfen und wie sie zu erklären sind. Das Falsche, was seiner Ansicht beigemischt ist, hat Schömann de Epicuri theol. (in den Opusc. IV, 352) hervorgehoben.

ausser dem oben Bemerkten noch gefördert durch einen Blick, den man auf den Ursprung der Lehre von den Götterbildern wirft. Es ist kein Zweifel, dass dieser in den demokritischen *εἴδωλα* gesucht werden muss.[1]) Die gemeinsamen Züge verrathen die Abstammung. Epikur wie Demokrit leitet erstens aus den Bildern den vulgären Götterglauben ab. Ferner haben diese Bilder nach Beiden menschliche Gestalt, aber übermenschliche Grösse; da man über Epikurs Meinung vielleicht im Zweifel sein könnte, so verweise ich auf Lucrez, der V, 1170 f. von den Menschen der früheren Zeiten sagt:

egregias animo facies vigilante videbant
et magis in somnis mirando corporis auctu.

Ferner reden sie bei dem Einen wirklich, nach dem Anderen scheinen sie diess wenigstens zu thun; an das *φωνὰς ἀφιέντα,* das Sextus mit Bezug auf die *εἴδωλα* braucht (s. Zeller l. l.), erinnert Lucret. 1173: videbantur voces — superbas mittere. Sodann übertreffen sie nach Demokrit die Menschen an Lebensdauer, und auch nach Epikur muss ihre Dauer eine lange sein, da die Menschen in ihrer Vorstellung sie bis zur Ewigkeit erweitern cf. Lucret. l. l.:

aeternamque dabant vitam quia semper eorum
subpeditabatur facies et forma manebat

und ausserdem die von Zeller III[a] 389, 4 angeführte Stelle des Plutarch: *εἰ δὲ χρὴ γελᾶν ἐν φιλοσοφίᾳ τὰ εἴδωλα γελαστέον τὰ κωφὰ καὶ τυφλὰ καὶ ἄψυχα, ἃ ποιμαίνουσιν* (sc. *οἱ Ἐπικούρειοι*) *ἀπλέτους ἐτῶν περιόδους ἐμφαινόμενα καὶ περινοστοῦντα πάντῃ τὰ μὲν ἔτι ζώντων τὰ δὲ πάλαι κατακαέντων ἢ κατασαπέντων ἀποῤῥυέντα.* Ich will hier nicht er-

---

1) Ich stimme Schömann bei, dass diese *εἴδωλα* nicht Bilder im strengen Sinne des Wortes sind, sondern substantielle Existenz haben, de Epic. theol. S. 14 f. Anders urtheilt über sie Zeller I, 756, 1, der mir dem Zeugniss eines Cicero und Clemens zu viel Gewicht beizulegen scheint.

örtern, ob diese Uebereinstimmung nicht noch weiter ging,[1] als die spärliche und vielleicht von Missverständnissen nicht freie Ueberlieferung jetzt erkennen lässt; es genügt für unseren Zweck, in einigen nicht unwesentlichen Punkten diese Uebereinstimmung aufgezeigt zu haben, um bei der Abhängigkeit, in der Epikur sonst, nicht bloss in der Grundlehre des Systems, von Demokrit steht,[2] den Schluss zu rechtfertigen, dass auch die Lehre von den Götterbildern nur eine Modification der demokritischen *εἴδωλα* ist.[3] Dadurch aber wird es begreiflicher, wie Epikur seine imagines als eine besondere Art von Göttern aufführen und ihnen so wenigstens dem sprachlichen Ausdruck nach eine grössere Selbständigkeit verleihen konnte, als ihnen ihrer Natur nach eigentlich zukam: es ist diess nur ein Theil dessen, was ihnen von ihrem Ursprung her anhaftet, ein Anklang an die *εἴδωλα* des Demokrit, deren Existenz eine selbständigere war und die im Systeme ihres Urhebers das Göttliche, wo nicht allein, so doch hauptsächlich repräsentirten.

Durch diese Auseinandersetzung ist der eine Anstoss, welchen die Erklärung der fraglichen Stelle Ciceros gab, beseitigt worden. Es bleibt noch der andere und schwerere übrig; denn wenn es sich auch rechtfertigen lässt, dass Cicero in den imagines Götter sieht, so ist es doch ein grobes Miss-

---

[1]) Ausser anderem liesse sich hierfür verwerthen, was Lucret. IV, 129 ff. 732 ff. über Bilder sagt, die sich selbständig aus Atomen bilden und nicht erst von einem Körper sich ablösen.

[2]) Für diese Behauptung wird eine folgende Abhandlung den Beweis liefern.

[3]) Es ist also wohl mehr als eins der häufigen Missverständnisse Ciceros, wenn er de nat. d. II, 30, 76 die *εἴδωλα* Demokrits und die Bilder Epikurs in vollkommene Parallele bringt und Schömann thut wohl daran, auf die Verschiedenheit der Namen, simulacra und imagines, mit denen er beide bezeichnet, kein Gewicht zu legen.

verständniss der Meinung Epikurs, wenn er diese Bilder für die einzigen Götter hält. Gerade die Worte des Diogenes, die wir im ersten Falle zu Ciceros Vertheidigung herbeiziehen konnten, beweisen in diesem Falle sonnenklar seine Schuld. Das Missverständniss ist der Art, dass wir auch bei einem so flüchtigen Arbeiter und oberflächlichen Kenner der alten Philosophie, als Cicero unzweifelhaft war, uns doch nach einer besonderen Ursache seiner Entstehung umsehen müssen. Wir werden diese Ursache in der eigenthümlichen Beschaffenheit der epikureischen Götter suchen, darauf führt uns wenigstens Ciceros Darstellung. Denn sehen wir doch, in welcher Weise er das all zu kurze quasi corpus und quasi sanguis des Vellejus von Cotta 27, 75 erläutern lässt. Dort heisst es zum Schluss: cedo mihi istorum adumbratorum deorum lineamenta atque formas; und damit jeder Zweifel ausgeschlossen werde, nehme man dazu noch 44, 123, dass Epikur homunculi similem deum fingeret, lineamentis dumtaxat extremis, non habitu solido. Nicht Körper, sondern schattenhafte Wesen, die nur den Umriss einer Gestalt haben, sind hiernach die Götter Epikurs und werden deshalb von Lucilius II, 23, 59 monogrammi genannt. Wenn wir nun bedenken, dass diess das Einzige ist, was Cicero zur Erläuterung des quasi corpus zu sagen weiss, so werden wir begreifen, dass er sie auf Grund dieser Beschaffenheit von blossen Bildern und insbesondere ihren Bildern nicht zu unterscheiden vermochte. Dass ihm nämlich in der That die Vorstellungen der Götter und ihrer Bilder in einander flossen, zeigen in schlagender Weise folgende Worte, welche Cotta I, 27, 75 an den Vellejus richtet: Illud video pugnare te, species ut quaedam sit deorum, quae nihil concreti habeat, nihil solidi, nihil expressi, nihil eminentis, sitque pura levis perlucida. Ich berufe mich auf den Zusammenhang der Stelle, dass Cotta dort von den Göttern selber und nicht eigentlich von den von ihnen ausfliessenden

Bildern reden will. Darauf weist ferner das Prädicat perlucida, das wir ebenso 123 wiederfinden und ein drittes Mal de divinat. II, 17, 40: deos ipsos jocandi causa induxit Epicurus perlucidos et perflabilis et habitantis tamquam inter duos lucos sic inter duos mundos propter metum ruinarum. Diese letzten Worte, indem sie den Raum zwischen den Welten jenen perlucidi dei als Wohnsitz anweisen, nöthigen uns dadurch in einer Weise, die keine Ausflucht zulässt, in ihnen die ächten und eigentlichen Götter Epikurs zu erblicken. Es wird nun Niemand mehr bestreiten, dass von denselben auch in den angeführten Worten Cottas die Rede ist. Diese Worte enthalten aber ihrerseits eine unverkennbare Beziehung auf die Stelle im Vortrage des Vellejus, deren Erklärung uns hier beschäftigt. Auf Aeusserungen des Vellejus nimmt Cotta ausdrücklich Rücksicht (illud video pugnare te) und die angegebene Stelle ist die einzige in dem ganzen Vortrage, die wenigstens einigermassen entspricht, sobald wir theils das nihil solidi mit nec soliditate quadam theils und besonders die Gedanken vergleichen. Vellejus aber, das glaube ich bewiesen zu haben, hat an jener Stelle nur von den Göttern gesprochen, in wiefern sie sich uns in Bildern darstellen. Wenn also Cicero das hier Gesagte bestreiten und dabei doch immer voraussetzen lässt, es sei von den eigentlichen und ächten Göttern Epikurs die Rede, so wird es jedem klar sein, dass er die beiden Arten von Göttern, welche Epikur streng geschieden hatte, die wirklichen und die scheinbaren mit einander vermischt hat. Das Gleiche ergibt sich uns auch, wenn wir die Ordnung der Darstellung des Vellejus und die Stellung der fraglichen Worte in der Reihe der übrigen erwägen. Denn 17, 45 verspricht der Epikureer, zuerst über die forma und dann von der vitae actio der Götter zu handeln. Die Besprechung des letzteren Themas wird 50 eingeleitet durch die Worte: Et quaerere a nobis — soletis, quae vita deorum

sit quaeque ab eis degatur aetas. Alles Vorhergehende bezog sich also auf die forma deorum und da nun hierzu auch die fraglichen Worte gehören, so werden wir diese kaum für etwas Anderes ansehen können, als für die Erklärung, welche Cicero von den ihnen vorausgehenden geben wollte. Dieselben lauten: nec tamen ea species corpus est, sed quasi corpus nec habet sanguinem, sed quasi sanguinem. Die unmittelbar hierauf folgenden Wörte: „Haec quamquam et inventa sunt acutius et dicta subtilius ab Epicuro, quam ut quivis ea possit agnoscere, tamen fretus intelligentia vestra dissero brevius quam causa desiderat" begründen, wie ich glaube, keinen Einwand. Man fasst sie allerdings zunächst als nur auf das Vorhergehende bezüglich, das sie in gewisser Weise abschlössen; mit dem folgenden Epicurus autem würde dann zu neuen Erörterungen fortgegangen. Aber ein solcher Fortgang zu neuen Erörterungen ist durch die Disposition des Abschnittes, der zu Folge bis zu den angeführten Worten von § 50 nur von der forma deorum die Rede sein kann, nicht gerechtfertigt. Wir werden deshalb, ehe wir den Cicero auch in diesem Punkte der Ungenauigkeit beschuldigen, es mit einer anderen Auffassung der Worte versuchen. Was hindert uns aber, diese Worte nicht für eine das Bisherige abschliessende, sondern für eine parenthesisch eingeschobene, sich auf das Vorausgehende so gut wie auf das Folgende beziehende Bemerkung zu halten? In diesem Falle würden die Worte Epicurus autem qui etc. nur die bereits durch nec tamen ea species etc. begonnene Darstellung der Lehre Epikurs nach kurzer Unterbrechung weiter fortsetzen und dieses Verhältniss durch autem angedeutet sein. Diese Auffassung der Worte wird durch die correspondirende und zum Theil schon angeführte Kritik Cottas 26, 74 f. bestätigt: Nunc istuc quasi corpus et quasi sanguinem quid intelligis? Ego enim te scire ista melius quam me non fateor solum, sed etiam facile patior; cum

quidem semel dicta sint, quid est quod Vellejus intelligere possit, Cotta non possit? Itaque corpus quid sit, sanguis quid sit, intelligo: quasi corpus et quasi sanguis quid sit, nullo prorsus modo intelligo. Neque tu me celas, ut Pythagoras solebat alienos, nec consulto dicis occulte, tamquam Heraclitus, sed, quod inter nos liceat, ne tu quidem intelligis. Illud video pugnare te, species ut quaedam sit deorum, quae nihil concreti habeat, nihil solidi, nihil expressi, nihil eminentis, sitque pura levis perlucida. Denn einerseits wollen die Worte Cottas, wie wir gesehen haben, nur den Gedanken von Epicurus autem etc. wiedergeben, sie gelten aber andererseits für die Erklärung dessen, was unter dem quasi corpus und quasi sanguis zu verstehen sei. Wenn aber nach Ciceros Absicht die Worte Epicurus autem etc., also Worte, die von den Götterbildern sprechen, uns den Sinn des quasi corpus und quasi sanguis, also diejenigen Ausdrücke verdeutlichen sollen, wodurch die eigenthümliche Natur der wahrhaften, in den Intermundien lebenden Götter Epikurs bezeichnet wird, so springt, meine ich, auch hier in die Augen, dass Cicero die Bilder der Götter und diese selber nicht auseinander gehalten hat. Unter diesen Umständen werden wir keinen Anstoss mehr daran nehmen, dass Cicero an der Stelle, welche den Gegenstand dieser ganzen Untersuchung bildet, nur von den Bildern der Götter spricht und diese allein als Götter anzuerkennen scheint; es ist diess ein schweres Versehen, die Ursachen desselben aber sind uns, wie ich hoffe, durch die letzte Erörterung klar geworden. Damit ist zugleich der letzte Einwurf, der sich meiner Erklärung der streitigen Stelle machen liess, beseitigt. Nicht bloss diese Erklärung aber darf als das Resultat der angestellten Untersuchung gelten, sondern auch die richtige Schätzung, die wir nun über den Werth gewonnen haben, den Cicero für uns als Quelle zur Kenntniss der epikureischen Theologie besitzt. Wenn man ihm bisher so ziemlich aufs

Wort glaubte, so werden wir jetzt jede Mittheilung, die er uns über das Wesen und die Beschaffenheit der epikureischen Götter macht, darauf ansehen, ob und wie weit auch auf sie jene Verwechselung der Götter mit ihren Bildern von Einfluss gewesen ist. So scheint es mir mehr als fraglich, ob Cicero, wenn er uns die Götter als blosse Liniengebilde, nur als Umrissfiguren schildert, damit den Gedanken Epikurs und seiner Anhänger trifft. Denn diese Beschaffenheit der Götter könnte sehr wohl aus ihrer Bildernatur erschlossen sein; und es wird wahrscheinlich, dass diess der Fall sei, wenn wir beachten, dass Cicero der einzige Schriftsteller des Alterthums ist, der uns die Natur der epikureischen Götter auf solche Weise beschrieben hat, während Lucrez nur von der besonderen Feinheit ihres Körpers redet.[1]) Jedenfalls nöthigt uns Nichts, jene Darstellung der Götternatur auf Epikur zurückzuführen. Allerdings würde diese Darstellung bereits dem Epikur angehören, wenn dieser wirklich das Wort monogrammi auf seine Götter angewandt hätte. Aber aus II, 23, 59 lässt sich diess nicht schliessen. Nichts hindert uns vielmehr, anzunehmen, dass erst ein Gegner Epikurs, der gegen seine Götterlehre polemisirte, sich dieses Wortes bediente. Ja eine weitere Erwägung macht diese Annahme sogar zu der wahrscheinlicheren. Ich will darauf kein besonderes Gewicht legen, dass der Ausdruck sich nicht innerhalb des epikureischen, sondern des stoischen Vortrages findet; denn auch damit kommt man im Grunde über die blosse Möglichkeit nicht hinaus. Dagegen verdienen eine grössere Beachtung, als sie bis jetzt gefunden haben, Cotta's Worte, mit denen er 27, 75 nach dem schon ange-

---

[1]) V, 148:

tenvis enim natura deum —

154:

— Tenuest si corpu' deorum.

führten illud video pugnare te etc. folgendermassen fortfährt: Dicemus igitur idem, quod in Venere Coa: corpus illud non est, sed simile corporis: nec ille fusus et candore mixtus rubor sanguis est, sed quaedam sanguinis similitudo: sic in Epicureo deo non res, sed similitudines rerum esse. Fac id, quod ne intellegi quidem potest, mihi esse persuasum: cedo mihi istorum adumbratorum deorum lineamenta atque formas. Man wird das Lob, das hier der Koïschen Venus gespendet wird, richtig verstehen: Apelles hatte in seinem Gemälde der Göttin den Körper derselben in einer Weise dargestellt, dass alles Massige und Schwere daraus entfernt wurde, wobei die zarte Behandlung der Farbe von wesentlicher Bedeutung ist, und nur die Gestalt und der Umriss eines Körpers geblieben zu sein schien. Diese Bildung des Körpers, durch welche die Göttin aus der Sphäre des Irdischen und Menschlichen emporgehoben wurde, war eine solche, die wir heutzutage mit dem abgenutzten Worte „ätherisch" bezeichnen würden. Die Richtigkeit dieser Erklärung liegt auf der Hand und wird ausserdem noch durch istorum adumbratorum deorum bestätigt; denn diese Worte, die doch auf die vorher gegebene Erläuterung des quasi corpus und quasi sanguis zurückdeuten, geben als Resultat derselben an, dass die Epikurischen Götter ebenso, wie die Anadyomene, nur Liniengebilde, Gestalten ohne körperliche Schwere seien. Dieses Urtheil aber, welches über das Gemälde des Apelles gefällt wird, ist nicht das individuelle Ciceros, sondern das allgemeine, das er sich hier zu Nutzen macht. Sollte sich nun dieses Urtheil nicht, wie das auch sonst geschah, zu einem bestimmten Prädikate verdichtet haben, durch das man die Aphrodite des Apelles charakterisirte? Und sollte es nicht eben jenes Prädikat sein, auf das sich Cicero hier bezieht? Welches dieses Prädikat war, kann kaum zweifelhaft sein, wenn wir II, 23, 59 vergleichen: Non enim venis et nervis et ossibus

continentur (sc. sidera), nec iis escis aut potionibus vescuntur, ut aut nimis acres aut nimis concretos humores colligant, nec iis corporibus sunt, ut casus aut ictus extimescant, aut morbos metuant ex defatigatione membrorum: quae verens Epicurus monogrammos deos et nihil agentes commentus est. Die Erläuterung, welche hier besonders in den Anfangsworten non venis et nervis et ossibus continentur von monogrammi gegeben wird und welche die Zartheit und Feinheit der Bildung in dem durch dasselbe bezeichneten Wesen hervorhebt, lassen *μονόγραμμος* als das geeignete Beiwort erscheinen, durch welches die Griechen die Anadyomene des Apelles ehren konnten.[1]) Nehmen wir diess an, so erkärt sich leichter, wie Cicero an der rechten Stelle die mittelst der Anadyomene gegebene Erläuterung durch istorum adumbratorum deorum zusammenfassen konnte. Denn dem Ausdruck nach war im Vorhergehenden Nichts enthalten, das auf ein adumbrati hinwies. War dagegen jenes nur eine andere Ausführung des durch *μονόγραμμος* bezeichneten und schwebte Cicero dieses Wort dabei vor, so konnte er sich für berechtigt halten, durch adumbratorum darauf zurückzuweisen. Die Vermuthung also, dass *μονόγραμμος* ein Beiname der Anadyomene war, ist, wie sich schon hieraus ergibt, nicht ohne Grund; zu noch grösserer Wahrscheinlichkeit aber wird sie erhoben durch die Worte, mit denen Encolpius bei Petron. 83

[1]) Wenn die Göttin auftauchend dargestellt war, so war es von wesentlicher Bedeutung, dass sie möglichst leicht und zart erschien, um den ganzen Vorgang sinnlich wahr und begreiflich zu machen. Die durch monogrammos bezeichnete Eigenschaft war hierdurch gefordert. Ich weiss wohl, dass der Satiriker Lucilius (vs. 51 ed. Lachmann) monogrammus in spottendem Sinne gebraucht hat, um einen abgemagerten Menschen zu bezeichnen, meine aber, dass sich dieser Gebrauch mit dem anderen verträgt. Ja vielleicht war das monogrammos des römischen Dichters eine witzige Anspielung auf das Prädikat der Anadyomene.

in der Schilderung der Gemäldegallerie eines Bildes des Apelles gedenkt: jam vero Apellis, quam Graeci monocremon appellant, etiam adoravi. Denn so lauten die Worte in der Ueberlieferung. Was Scaliger vermuthet und Bücheler in den Text aufgenommen hat, monocremon, ist neuerdings von Schreiber in der Archäol. Ztg. VIII, S. 109 ff. zurückgewiesen worden; er selber ist aber mit seinem *μονόγλῃνον* nicht glücklicher gewesen, wie Wilamovitz Archäol. Ztg. VIII, S. 169 gezeigt hat. Wenn dieser aber zu Scaligers Vorschlag zurückkehrt und die Stelle gewissermassen für alle Zeiten in den Bann thut, so kann ich ihm hierin nicht folgen und noch viel weniger in der ganz schiefen Parallele, die er dafür aus Göthes Wilhelm Meister beibringt. Mir scheint monogrammon eine Aenderung, die nicht bloss graphisch leicht,[1]) sondern nach Vergleichung der ciceronischen Stelle geradezu gefordert ist, sobald wir nämlich annehmen, und das ist doch das am Nächsten liegende, dass das von Encolpius bewunderte Gemälde des Apelles die Anadyomene des Meisters war. War aber monogrammos ein Epitheton der Anadyomene, so ist damit zugleich bewiesen, dass es den Epikurischen Göttern erst von dem beigelegt wurde, der, war es nun Cicero oder bereits sein Gewährsmann, sie ihrer Beschaffenheit wegen mit der Koïschen Venus verglichen hatte. Also, um zum Ausgangspunkt dieser Untersuchung zurückzukehren, auch die Bezeichnung der Götter als monogrammi spricht nicht dafür, dass Epikur selber sich seine Götter als schattenhafte Wesen — tenues sine corpore vitas — vorgestellt habe, und die Vermuthung darf sich hören lassen, dass diese falsche Vorstellung aus der von Cicero begangenen Verwechselung der Götter und ihrer Bilder entsprungen ist.

---

[1]) Darum conjicirte so bereits P. Daniel (s. Anton z. St.), erklärte aber falsch: Apellis pictura linearis.

2. Ich habe oben die Behauptung aufgestellt, dass die Lehre von der *ἰσονομία* sich nicht allein, wie man allgemein zu glauben scheint,[1]) bei Cicero, sondern auch bei Lucrez findet. Die Verse, die ich dabei im Auge hatte, finden sich II, 529 ff.:

Protinus ostendam corpuscula materiai
ex infinito summam rerum usque tenere,
undique protelo plagarum continuato.
nam quod rara vides magis esse animalia quaedam,
fecundamque minus naturam cernis in illis,
at regione locoque alio terrisque remotis
multa licet genere esse in eo numerumque repleri;
sicut quadripedum cum primis esse videmus
in genere anguimanus elephantos, India quorum
milibus e multis vallo munitur eburno,
ut penitus nequeat penetrari: tanta ferarum
vis est; quarum nos perpauca exempla videmus.

Lucrez ist diesen Versen zu Folge überzeugt, dass jede Gattung lebender Wesen gleich zahlreich auf der Erde vertreten ist. In den folgenden Versen:

sed tamen id quoque uti concedam, quam lubet esto
unica res quaedam nativo corpore sola,
cui similis toto terrarum nulla sit orbi

setzt der Dichter zwar den Fall, dass es auch einmal nur ein einziges Wesen seiner Art geben könne, es ist aber aus seinen Worten klar, dass er diesen Fall, den er zwar nicht für unmöglich hält, doch nicht als wahrscheinlich ansieht. Und selbst gesetzt, dass dieser Fall einträte, so würde da-

[1]) Nachträglich sehe ich, dass schon Reisacker Quaestt. Lucret. S. 33 die *ἰσονομία* Ciceros bei Lucrez wieder entdeckt hat, ohne aber, wie es scheint, damit bei den übrigen Forschern Beachtung oder Billigung zu finden. Vielleicht trägt das Folgende dazu bei, seine Ansicht zu verdienten Ehren zu bringen.

durch, meint er, die Gleichmässigkeit nicht gestört werden. Denn auch die Existenz eines einzigen solchen Wesens ist nicht denkbar, ohne dass wir annehmen, es sei eine unendliche Zahl der jener Gattung eigenthümlichen Atome vorhanden.

Esse igitur, schliesst er im Tone fester Ueberzeugung,
genere in quovis primordia rerum
infinita palam est, unde omnia suppeditantur.

Diese durchgängige Gleichheit der Gattungen nun in Bezug auf die Zahl der unter ihnen begriffenen Wesen oder mindestens in Bezug auf die Menge der zu ihnen gehörenden Atome ist offenbar etwas, das wir unter die Erscheinungen der *ἰσονομία* rechnen müssen, wie dieselbe von Cicero bestimmt wird. Denn als entsprechenden lateinischen Ausdruck setzt er aequabilis tributio 19, 50 oder aequilibritas 39, 109 und bezeichnet sie genauer als eam naturam, ut omnia omnibus paribus paria respondeant 19, 50. Ferner leitet Cicero die *ἰσονομία* aus der Unendlichkeit ab; denn er lässt den Vellejus sagen: summa vero vis infinitatis et magna ac diligenti contemplatione dignissima est; in qua intelligi necesse est eam esse naturam, ut omnia omnibus paribus paria respondeant. Auf der unendlichen Zahl der Atome beruht aber auch bei Lucrez Gleichheit der Gattungen. Diese Unendlichkeit ist nach Lucrez auch die Ursache des Gleichgewichtes der zerstörenden und erhaltenden Bewegungen, über die er sich, anschliessend an die zuletzt citirten Worte, folgendermassen ausspricht:

Nec superare queunt motus itaque exitiales
perpetuo neque in aeternum sepelire salutem,
nec porro rerum genitales auctificique
motus perpetuo possunt servare creata.
sic aequo geritur certamine principiorum
ex infinito contractum tempore bellum.

nunc hic nunc illic superant vitalia rerum,
et superantur item. miscetur funere vagor,
quem pueri tollunt visentis luminis oras:
nec nox ulla diem neque noctem aurora secutast,
quae non audierit mixtos vagitibus aegris
ploratus, mortis comites et funeris atri.

Offenbar auf dasselbe, was Lucrez hier als einen ewig unentschiedenen Kampf zweier streitenden Bewegungen bezeichnet, deutet Cicero hin, wenn er sagt: si, quae interimant, innumerabilia sint, etiam ea quae conservent, infinita esse debere, und diess als einen einzelnen Fall der *ἰσονομία* ansieht. In der Fassung ist allerdings ein Unterschied. Wenn Cicero von innumerabilia spricht, quae interimant und ebenso von infinita, quae conservent, so scheint er dabei nicht sowohl die Bewegungen selber als die Atome im Auge zu haben, die ihre Träger sind. Noch eine andere Spur der *ἰσονομία* glaube ich bei Lucrez II, 1112 ff. zu entdecken, wo er die Scheidung der Welt nach Erde, Meer, Himmel und Luft in folgenden Versen auf ihre Ursache zurückführt:

nam sua cuique, locis ex omnibus, omnia plagis
corpora distribuuntur et ad sua saecla recedunt,
umor ad umorem, terreno corpore terra
crescit, et ignem ignes procudunt aëraque aër,
donique ad extremam crescendi perfica finem
omnia perduxit rerum natura creatrix;
ut fit ubi nilo jam plus est quod datur intra
vitalis venas quam quod fluit atque recedit.

Wem fällt hierbei nicht Ciceros aequabilis tributio ein? Auch V, 392 f. kann noch hierher gezogen werden; denn mit Bezug auf den Kampf der Elemente heisst es dort:

Tantum spirantes aequo certamine bellum
magnis inter se de rebus cernere certant.

Durch die angestellte Vergleichung wird das Verständniss der Lucrezischen Stellen nicht minder als das der Ciceronischen gefördert. Denn während dadurch, dass man in den betreffenden Versen des Lucrez die *ἰσονομία* wiederfindet, die Bedeutung dieser Verse erst in ihr volles Licht tritt,[1]) so werden andererseits die wenigen Beispiele, durch welche uns Cicero den Begriff der *ἰσονομία* erläutert, durch Lucrez noch um einige vermehrt und dadurch unsere Einsicht in den Begriff sehr erweitert. Wir sehen insbesondere, wie weit sich die *ἰσονομία* nach der Vorstellung der Epikureer durch die Welt erstreckte, in wie mannigfacher Weise sie sich offenbarte. Was diesen letzten Punkt betrifft, soll uns die richtige Erklärung der ciceronischen Stelle noch mehr lehren.

In der Erklärung der beiden hier in Frage kommenden ciceronischen Stellen 19, 50 und 39, 109 stimme ich in der Hauptsache mit Schömann überein, der sich darüber mehrfach, in seiner Abhandlung de Epicuri theologia S. 8, 19 und in seiner Ausgabe in der Einleitung S. 26 Anm. und im Anhang S. 261, ausgesprochen hat. Es kann kein Zweifel sein, dass er in dem, was er an den genannten Orten gegen Zeller bemerkt, Recht hat und Zeller selbst wird diess vermuthlich jetzt zugeben. Weniger dagegen scheint er mir Recht zu haben in dem, was er ebenda über die beiden Gründe sagt, aus denen Vellejus die Ewigkeit der Götter beweist. Nach seiner Ansicht hat Cicero folgendermassen geschlossen: weil der unendlichen Menge zerstörender Kräfte eben so viel erhaltende gegenüber stehen, muss es neben der Menge sterblicher Wesen auch eine ebenso grosse unsterblicher

---

[1]) Auch der Gewinn lässt sich erwarten, dass in Zukunft niemand mehr in den erhaltenden und zerstörenden Bewegungen eine Spur empedokleischen Einflusses und insbesondere der Lehre von den weltbewegenden Mächten der Liebe und des Hasses erblicken wird.

geben. Gegen diese Ansicht lässt sich einwenden, dass das Gesetz der ἰσονομία einmal anerkannt die Thatsache allein, dass es eine grosse Menge sterblicher Wesen gibt, genügte, um daraus auf eine ebenso grosse unsterblicher zu schliessen. Es leitet sich diess direkt aus der Isonomie ab und bedarf nicht erst der Vermittelung durch einen zweiten Gedanken. Wir sehen aber ausserdem aus der Kritik, welche Cotta 39, 109 an den fraglichen Worten übt, dass Cicero nicht, wie Schömann meint, die Unsterblichkeit der Götter durch ein einziges Argument, sondern durch zwei von einander verschiedene bewiesen hatte. Cotta sagt: Confugis ad aequilibritatem (sic enim ἰσονομίαν, si placet, appellemus) et ais, quoniam sit natura mortalis, immortalem etiam esse oportere. Isto modo, quoniam homines mortales sunt, sint aliqui immortales; et, quoniam nascuntur in terra, nascantur in aqua. „Et quia sunt, quae interimant, sunt quae conservent.“ Sint sane; sed ea conservent, quae sunt: deos istos esse non sentio. Erst wird hier der Schluss widerlegt, den Vellejus auf die Unsterblichkeit der Götter aus der Existenz sterblicher Wesen gezogen hatte und an zweiter Stelle das andere Argument, welches in dem Gleichgewicht der erhaltenden und zerstörenden Kräfte liegen sollte. Dass wir es mit zwei gesonderten Beweisen der Unsterblichkeit zu thun haben, ist hierdurch festgestellt. Weniger leicht lässt sich sagen, in wiefern das zweite Argument die Unsterblichkeit der Götter zu begründen vermag. Denn dass aus dem Gleichgewicht erhaltender und zerstörender Kräfte noch nicht ohne Weiteres, wie Schömann anzunehmen scheint, der Gegensatz sterblicher und unsterblicher Wesen resultirt, zeigen die oben angeführten Verse des Lucrez, in denen von dem unentschiedenen Kampfe der erhaltenden und zerstörenden Bewegungen die Rede ist und daraus nicht die Scheidung aller Wesen in sterbliche und unsterbliche, sondern ein ewiger Wechsel von Entstehen und Vergehen gefolgert

wird. Da uns die Ueberlieferung im Stiche lässt, so bleibt uns Nichts weiter übrig, als diese Lücke durch eine Vermuthung zu ergänzen. Das Gesetz der Isonomie gilt nach den Epikureern nicht bloss für die einzelne Welt, sondern, wie wir daraus sehen, dass auch die Götter darunter fallen, für das Universum. Nun überwiegen aber in den einzelnen Welten schliesslich die zerstörenden Kräfte, da alle, wie sie entstanden sind, so auch einmal sich wieder auflösen müssen. Diess summirt würde ein Ueberwiegen der zerstörenden Kräfte auch in dem Universum ergeben und so die für dieses geforderte ἰσονομία nicht aufrecht erhalten werden können. Um letzteres zu erreichen, war nöthig, dass den erhaltenden Kräften ebenso ein bestimmter Ort im Universum angewiesen wurde, in dem sie das Uebergewicht haben, als einen solchen die zerstörenden Kräfte in den einzelnen Welten besitzen. Dieser Ort konnten nur die Intermundien sein. Und thatsächlich findet ja hier ein Uebergewicht der erhaltenden Kräfte Statt. Denn die dort wohnenden Götter sind zwar ewig, aber nicht unveränderlich, wie sich daraus ergibt, dass auch von ihnen, wie von anderen Körpern, Bilder ausgehen sollen; aber die erhaltenden Kräfte überwiegen hier und darum führt, anders als bei den Individuen innerhalb der einzelnen Welten, der Wechsel der Atome im Streit der erhaltenden und zerstörenden Kräfte bei ihnen nicht zu einer Auflösung ihres individuellen Wesens. Die Richtigkeit dieser Vermuthung zugegeben begreifen wir, wie unter den Beweisen für die Existenz unsterblicher Wesen, d. h. für die Unsterblichkeit der Götter, auch das Gleichgewicht der erhaltenden und zerstörenden Kräfte einen Platz finden konnte.

3. In der Reihe der Philosophen wird 11, 26 nach Anaximenes Anaxagoras aufgeführt und mit folgenden Worten besprochen: Inde Anaxagoras, qui accepit ab Anaximene disciplinam, primus omnium rerum descriptionem et modum

mentis infinitae vi ac ratione designari et confici voluit: in quo non vidit neque motum sensui junctum et continentem in infinito ullum esse posse, neque sensum omnino, quo non ipsa natura pulsa sentiret. In diesen Worten ändert Schömann, Aelteren folgend, das überlieferte descriptionem et m o d u m in descriptionem et m o t u m. Zwei Gründe sind es, die ihn hierbei bestimmen:[1]) erstens die Absicht, für das motum des Folgenden einen Anhalt zu gewinnen, und dann die Thatsache, dass die alten Schriftsteller, wenn sie von der Lehre des Anaxagoras berichten, neben der Ordnung die Bewegung als eine Folge der Thätigkeit des Geistes zu nennen pflegen, wofür er als Beispiel in seiner Ausgabe Aristot. Phys. VIII, 1 anführt: *φησὶ γὰρ (ὁ Ἀναξαγόρας) ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἠρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρῖναι.* Soweit scheint die Aenderung ganz annehmbar zu sein. Bei näherer Betrachtung treten indess allerlei Uebelstände hervor. Zuerst fällt der ungeschickte Ausdruck auf: motum — designari et confici. Zu den grössten Bedenken gibt aber die Erklärung Anlass. Schömann sagt in der Anmerkung, zunächst zur Erläuterung der Worte motum sensui junctum et continentem: „Dass die Thätigkeit des Geistes mit Empfindung und Bewusstsein verbunden sei, folgt, ohne ausdrücklich gesagt zu sein, daraus, dass ihm ratio, Vernunft, zugeschrieben ist. Nach Epikur ist nun aber weder solche auf die Materie einwirkende und sie bewegende Thätigkeit eines Unendlichen, Körperlosen möglich, weil nur Körper auf Körper einwirken kann, noch überhaupt Empfindung, weil auch diese nur durch Einwirkung von Körper auf Körper entsteht.“ Bei dieser Erklärung sind zwei Worte in Ciceros Texte überflüssig: in infinito und continentem. Was das letztere betrifft, so erklärt Schömann nur, weshalb eine Be-

[1]) cf. Opusc. III, S. 307.

wegung überhaupt unmöglich sei, nicht aber, weshalb gerade eine zusammenhängende. Und die Unendlichkeit wird zwar von Schömann berücksichtigt, aber nur dem Worte, nicht dem Gedanken nach; denn was hat die Unendlichkeit des Geistes mit der Unfähigkeit zu thun, sei es, eine Wirkung auf Körper zu üben oder von ihnen zu empfangen? Schömann setzt deshalb wohlweislich nicht einfach „eines Unendlichen", sondern „eines Unendlichen, Körperlosen". Und doch geben ihm weder die Sache noch Ciceros Worte zu diesem Zusatze das geringste Recht. Noch mehr verwickelt sich Schömanns Erklärung im Folgenden. Ich lasse ihn abermals selber reden: „In den folgenden Worten neque sensum omnino, quo non ipsa natura pulsa sentiret, darf man schwerlich ipsa natura als Nominativ, also nur als anderen Ausdruck für das Infinitum nehmen, wie Jemand jüngst gemeint hat. Es ist vielmehr Ablat. absol. Eine Empfindung, will Cicero sagen, wie man sie bei dem unendlichen körperlosen Geist würde annehmen müssen, dass er nämlich empfinde, ohne dass doch sein Wesen einen Eindruck von Aussen empfinge (natura non pulsa), ist undenkbar. Für ipsa ist aber wohl ipsius zu lesen." Dass hier wieder geändert wird, dass an Stelle der einfachen nächsten Erklärung, welche natura pulsa für Nominative nimmt, eine künstliche gesetzt wird, will ich nicht weiter hervorheben. Viel wichtiger ist das Resultat, das mit solchen Mitteln zu Stande kommt. Danach ist nämlich die Bedeutung der Kritik weiter Nichts, als dass ein körperloser Geist, der auf Körper Einwirkungen üben und Empfindungen haben soll, nicht denkbar ist, der Geist vielmehr zu diesen beiden Thätigkeiten der Vermittelung des Körpers bedarf. Dieses Resultat bringt uns aber in Collision mit dem folgenden zweiten Theil der Kritik: Deinde si mentem istam quasi animal aliquod esse voluit, erit aliquid interius. ex quo illud animal nominetur. Quid autem interius mente? Cingatur igitur

corpore externo. Quod quoniam non placet, aperta simplexque mens, nulla re adjuncta qua sentire possit, fugere intelligentiae nostrae vim et notionem videtur. Denn erst hier wird es als ein Gebrechen der Lehre des Anaxagoras bezeichnet, dass dieselbe, indem sie den Geist selbständig macht, ihn körperlos setzt und ihn so desjenigen Organes beraubt, vermittelst dessen er allein empfinden (sentire) kann. Das Gesagte genügt, um Schömanns Erklärung unhaltbar erscheinen zu lassen.[1]) Bei Schömanns Erklärung scheint sich der Hauptsache nach auch Lengnick beruhigt zu haben, der in seiner Schrift Ad emendandos explicandosque Ciceronis libros de natura deorum quid ex Philodemi scriptione περὶ εὐσεβείας redundet S. 17 alles Uebrige für leicht verständlich erklärt, und nur an dem quasi animal aliquod einen unbegründeten Anstoss nimmt. Nur in einem Punkt bezeichnet er einen Fortschritt über Schömann, dass er auf Grund der gleich an-

[1]) Was gegen Schömanns gilt auch gegen Krisches Erklärung, Die theolog. Lehren S. 66. „Seltsam genug", sagt dieser, „und natürlich nicht im ächten Sinne der Anaxagorischen Lehre lässt Cicero den Vellejus jenen unendlichen Geist und dadurch die ganze Vorstellung von dessen Wirksamkeit widerlegen, indem er die Epikureische Annahme entgegenhält, dass weder im Unendlichen eine mit Empfindung verbundene und zusammenhängende Bewegung sein könne, noch überhaupt eine Empfindung, wovon die Natur, aus der sie hervorgehe, selbst nichts fühle. Bewegung und Empfindung gehören nämlich dem Epikur ursprünglich zu den wesentlichen Thätigkeiten der Seele, die sie jedoch nicht in sich selbst hat, sondern in dem Körper, von dem sie als Aggregat leicht beweglicher Atome gewissermassen verdeckt wird, s. Diog. L. X, 63 ff. Lucret. III, 118 ff. 238 ff. 355 ff. Wo aber beide Thätigkeiten nicht Statt finden können, da ist auch das davon unzertrennbare Körperliche aufgehoben; und der unendliche Geist kann nicht Gott und dieser nicht durch Bewegung wirksam sein, weil er, insofern der Bewegung und Empfindung beraubt, körperlos ist und als solcher nicht auf die Körperwelt Einfluss zu üben vermag."

zuführenden Philodemusstelle die Lesart der Handschriften modum für motum wieder in ihr Recht einsetzt.[1]) — Nehmen wir einmal die Worte der Kritik von in quo bis sentiret für sich, so scheint der Gedanke, der in ihnen ausgesprochen wird, deutlich zu sein: In dem Unendlichen — und zwar werden wir hierunter, wenn wir von der Beziehung auf das Vorhergehende absehen, die unendliche Welt, nicht den göttlichen Geist verstehen — in diesem Unendlichen also ist eine zusammenhängende mit Empfindung verbundene Bewegung nicht möglich, d. h. die Bewegung, die sich durch das Unendliche erstreckt, kann nicht eine einzige in sich zusammenhängende sein, dazu gehört vielmehr eine Unzahl einzelner, unter sich zusammenhangsloser, wie sie die epikurische Welt der Atome aufzeigt. Ebenso wenig kann aber eine solche durchs Unendliche sich verbreitende Bewegung in allen ihren Theilen von der Empfindung oder dem Bewusstsein begleitet (sensui junctum) sein; denn Empfinden und Denken vermag nicht das Unendliche zu umspannen, wie der Epikureer selber 20, 54 anzudeuten scheint: cujus (dei) operam profecto non desideraretis, si immensam et interminatam in omnis partis magnitudinem regionum videretis, in quam se injiciens animus et intendens ita late longeque peregrinatur, ut nullam tamen oram ultimi videat, in qua possit insistere.[2]) Nun ist aber die Bewegung, welche nach Anaxagoras in der Welt Statt findet, eine solche, wie die hier für unmöglich erklärte. Sie

---

[1]) Dasselbe hatte übrigens, Aelteren gegenüber, schon Krische l. l. 66, 1 gethan.

[2]) Besonders vgl., was 11, 28 über Xenophanes gesagt wird: Tum Xenophanes, qui mente adjuncta omne praeterea, quod esset infinitum, deum voluit esse, de ipsa mente item reprehenditur, ut ceteri, de infinitate autem vehementius, in qua nihil neque sentiens neque conjunctum potest esse. Hier wird der Geist (mens) ausdrücklich von der übrigen Welt, welche unendlich sein soll, unterschieden, und

ist mit Bewusstsein oder Empfindung verbunden, da sie vom Geiste hervorgebracht wird, und sie muss eine nach einem bestimmten Plane zusammenhängende sein, da ihr Ergebniss die geordnete Welt ist. Soweit trifft also die Kritik, wenn wir sie in der angegebenen Weise erklären, die Lehre des Anaxagoras. Es folgen in ihr die Worte, in denen geläugnet wird, dass es überhaupt eine andere Empfindung, als die in der Natur selber lebendig ist, in der Welt gäbe (neque sensum omnino [sc. in infinito esse] quo non ipsa natura pulsa sentiret). Die natura ipsa wird dem göttlichen Geiste hier in derselben Weise entgegengesetzt, wie etwa 20, 53: Docuit enim nos idem qui cetera, natura effectum esse mundum: nihil opus fuisse fabrica, tamque eam rem esse facilem, quam vos effici negatis sine divina posse sollertia, ut innumerabilis natura mundos effectura sit, efficiat, effecerit. Quod quia quemadmodum natura efficere sine aliqua mente possit non videtis, ut tragici poetae, cum explicare argumenti exitum non potestis, confugitis ad deum. Die Existenz eines göttlichen Geistes in der Welt, meint der Epikureer, ist nicht denkbar; denn wie er sich durch die ganze Welt erstreckt, müsste auch sein Empfinden das der ganzen Welt sein, was thatsächlich nicht der Fall ist. Diese Kritik des Epikureers erklärt sich aus der Unklarheit in der Lehre des Anaxagoras, die auch Neuere bemerkt haben. Denn einmal scheint er den Geist für ein selbständiges persönliches Wesen zu halten, und dann soll er wieder durch die ganze Natur sich verbreiten, in allen

getadelt, dass Xenophanes den Geist mit einem Unendlichen in eine so enge Verbindung gebracht habe. Ferner cf. Cleomedes meteor. I, 1: *οὐ μὴν ἄπειρός γε* (sc. *ὁ κόσμος*), *ἀλλὰ πεπερασμένος ἐστίν· ὡς τοῦτο δῆλον ἐκ τοῦ ὑπὸ φύσεως αὐτὸν διοικεῖσθαι. Ἀπείρου μὲν γὰρ οὐδενὸς φύσιν εἶναι δυνατόν· δεῖ γὰρ κατακρατεῖν τὴν φύσιν, οὗτινός ἐστιν.* Denn was hier *φύσις* heisst, berührt sich mit dem *νοῦς* des Anaxagoras sehr nahe.

lebenden und empfindenden Wesen sein. Dem gegenüber bemerkt der Epikureer, dass jedes Wesen nur ein einziges Empfinden, nicht neben dem eigenen noch ein fremdes, das göttliche in sich haben könne.[1]) — Erklären wir die ganze Kritik in dieser Weise, so würde sich ihr erster Theil auf das Verhältniss der Götter zur Welt beziehen. Dasselbe, wie es Anaxagoras bestimmt hat, indem er einen die ganze unendliche Welt ordnenden Geist annahm, ist unmöglich. Der zweite beschäftigt sich mit der Frage, ob die Existenz eines solchen Geistes an sich möglich ist, und diese Frage wird aus anderen Gründen ebenfalls verneint. So treten bei dieser Erklärung des ersten Theils der Kritik die beiden Theile derselben in ein rechtes Verhältniss zu einander, während sie bei den bisherigen Erklärungsversuchen nichts als Tautologien waren.

Der gegebenen Erklärung zuzustimmen, kann nur die Beziehung hindern, welche infinito auf das vorausgehende mentis infinitae zu haben scheint. Denn danach scheint man unter infinitum an den unendlichen Geist denken zu müssen, während wir es eben in der nächstliegenden Bedeutung genommen und darunter die unendliche Welt oder Materie verstanden haben. Man könnte deshalb auf den Gedanken kommen, infinitae zu streichen, wenn nur nicht dann in infinito ohne rechte Beziehung bliebe und sich eine Erklärung für einen solchen Zusatz finden liesse. In dieser Verlegenheit kommt uns ein Fragment aus Philodem *περὶ εὐσεβείας* zu Hilfe bei Gomperz 66, 4[a] ff.: *γεγονέναι τε (κ)αὶ εἶναι κα(ὶ ἔσ)εσ(θα)ι καὶ πάντ(ων) ἄρ(χειν) καὶ κρατ(εῖ)ν. καὶ (νο)ῦν ἄπειρα ὄντα τὰ μείγμ[εν]ατα σύμπαντα διακοσμῆ(σαι).* Die Beziehung dieses Fragmentes auf Anaxagoras ist sicher und

---

[1]) Man darf wohl vergleichen, was der Epikureer gegen den angeblichen Pantheismus des Pythagoras bemerkt 11, 28: cur autem quicquam ignoraret animus hominis, si esset deus?

ebenso bedarf es wohl nur eines Hinweises, um, wie Lengnick l. l. S. 17 bereits gethan hat, in diesen Worten des Philodemus das Original zu den ciceronischen omnium rerum discriptionem et modum mentis infinitae vi ac ratione designari ac confici zu erkennen. Hätte Cicero dieses Original treu wiedergegeben, so würden die Worte der Kritik in quo etc. eine klare und nicht misszuverstehende Beziehung gehabt haben. Denn Philodem spricht ausdrücklich von den *ἄπειρα ὄντα*, in welche der Geist Ordnung gebracht habe. Dieses *ἄπειρα ὄντα* scheint aber Cicero bei flüchtigem Lesen mit *νοῦν* in Verbindung gebracht und falsch gelesen zu haben: *ἄπειρον ὄντα* für *ἄπειρα ὄντα*. So entstand die mens infinita.[1]) Gedacht hat sich Cicero bei dieser falschen Uebersetzung Nichts; denn sonst könnte er nicht in der folgenden Kritik auf die richtige Gestalt der Worte bei Philodemus Rücksicht nehmen. Es ist ein einfacher Flüchtigkeitsfehler und eben deshalb charakteristisch für die Schrift über das Wesen der Götter, in der wir viele dergleichen finden.

---

[1]) Allerdings gesteht ja auch Anaxagoras nach der unbestimmten Weise, in der er den Begriff der Unendlichkeit fasst, dem Geist dieselbe zu cf. fragm. 6 (nach Mullach fragmm. philoss.): *τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νόος δέ ἐστι ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι κτλ.*. Es ist aber zu bemerken, dass nur an dieser einzigen Stelle von der Unendlichkeit des Geistes und hier in einem ganz anderen Zusammenhange die Rede ist. Dagegen wird gleich im ersten Fragment die Unendlichkeit dessen hervorgehoben, was Philodem *μίγματα* nennt: *ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα.* Man wird daher nicht die Richtigkeit der ciceronischen Worte vertheidigen und statt dessen ein Versehen annehmen wollen, das sich der Schreiber des Philodemusfragments habe zu Schulden kommen lassen.

Differenzen in der epikureischen Schule.

Die Stabilität der epikurischen Lehre ist ein Dogma, an das bis auf die jüngste Zeit alle, die sich mit griechischer Philosophie beschäftigt haben, geglaubt zu haben scheinen und das nur bald mehr bald minder bedingt ausgesprochen wird.[1]) Düning in seiner Schrift de Metrodori Epicurei vita

[1]) Ritter glaubte wenigstens bei Lucretius nicht unwesentliche Abweichungen von der reinen Lehre Epikurs zu entdecken, ist aber von Zeller III[a] 499, 2 widerlegt worden. Was sich bei Lucrez als Differenz fassen lässt, das berührt nicht den Kern, sondern die Form, die Darstellung der Lehre und fällt zumeist dem Dichter, nicht dem Philosophen zur Last. Doch kann man auch hier zuweit gehen, wie z. B. wenn neuerdings wieder Bindseil quaestt. Lucrett. S. 26 die lebensvolle Vorstellung der Natur als einer schaffenden und bildenden Göttin dem Epikur ganz absprechen und dem Lucrez ausschliesslich zueignen will. Eine solche Vorstellung erkläre sich aus der Anschauungsweise des Dichters. Dagegen lässt sich aber erwidern, dass doch auch die Prosa der Epikureer, wie wir z. B. aus den Fragmenten Metrodors sehen, hin und wieder eine lebhaftere Färbung hatte und nicht so nüchtern und blass war, als man sie sich gemeinhin zu denken scheint; dass sich also gar wohl auch einem Epikureer eine so leichte Personification zutrauen lässt. Jedenfalls müssen wir in der Behauptung des Gegentheils sehr vorsichtig sein, da von den Schriften der griechischen Epikureer nur Weniges auf uns gekommen ist und selbst dieses Wenige, wenn wir den Metrodor ausnehmen, noch keinen Sammler gefunden hat. Zeller, nachdem er die Meinung Ritters, welcher dem Lucrez innerhalb der Schule eine selbständigere



et scriptis ist der Erste, der es gewagt hat, sich der herrschenden Strömung entgegenzustellen, indem er die Stabilität der Lehre nur bei der grossen Masse der Epikureer und in der späteren Zeit der Schule gelten lässt; anders sei es früher, bis auf die Zeit des Augustus, gewesen, wie das Beispiel von Männern wie Zeno, Philodem und Lucrez zeige, da die Schüler sich nicht blindlings und sclavisch dem Meister überlieferten, sondern mit selbständigem Geiste in seinen Bahnen gingen und ihren Scharfsinn in allseitiger Forschung, besonders aber durch Ersinnen neuer philosophischer Theorien bethätigten cf. S. 18 f. Diese von der bisherigen abweichende Behauptung hat Düning durch neues Material unterstützt, das er zur Lösung der uns hier interessirenden Frage bes. S. 19 f., aber auch sonst in seiner Schrift beigebracht hat. —

Mit der Ansicht der Meisten unter den Neueren stimmt das Zeugniss des Numenios überein, der, nachdem er der Verehrung gedacht hat, welche Pythagoras von seinen An-

---

Stellung sichern wollte, zurückgewiesen hat, hält seine Ansicht aufrecht, dass „weder Lucrez noch seine Landsleute der bekannten Stabilität der epikureischen Schule untreu geworden seien" (III[a] S. 500). Diese Stabilität erläutert er selber S. 498 f.: „Die epikureische Schule vertheidigte ihren eigenen Standpunkt mit Lebhaftigkeit gegen abweichende Ansichten, aber eine Fortbildung desselben versuchte sie so wenig, dass es vielmehr ihr höchster Stolz war, die Lehre ihres Stifters ganz rein und unverändert festzuhalten. So gelang es ihr denn auch wirklich, sich gegen die Einwirkung anderer Systeme vollständig abzuschliessen, und wir kennen keinen einzigen Epikureer, der sich in irgend einer erheblichen Beziehung von Epikur entfernt hätte." Etwas mehr Freiheit der Entwicklung gesteht den Epikureern Brandis zu Handb. III, 2, 50 f., da er auf eine rechte und linke Seite hinweist, die schon früh in der Schule aus einander getreten sei, und andere Spuren anmerkt, aus denen eine Abweichung von der Strenge des Principes entgegentritt.

hängern zu Theil wurde, bei Euseb. praep. ev. XIV, 5 (Thedinga de Numenio philosopho Platonico S. 29) folgendermassen fortfährt: *Τοῦτο δὲ οἱ Ἐπικούρειοι οὐκ ὤφελον μέν, μαθόντες δ' οὖν ἐν οὐδενὶ ὤφθησαν Ἐπικούρῳ ἐναντία θέμενοι οὐδαμῶς, ὁμολογήσαντες δὲ εἶναι σοφῷ συνδεδογμένοι καὶ αὐτοὶ διὰ τοῦτο ἀπέλαυσαν τῆς προσρήσεως εἰκότως. Ὑπῆρξέ τε ἐκ τοῦ ἐπὶ πλεῖστον τοῖς μετέπειτα Ἐπικουρείοις, μηδ' αὐτοῖς εἰπεῖν πω ἐναντίον οὔτε ἀλλήλοις οὔτε Ἐπικούρῳ μηδὲν εἰς μηδέν, ὅτου καὶ μνησθῆναι ἄξιον: ἀλλ' ἔστιν αὐτοῖς παρανόμημα, μᾶλλον δὲ ἀσέβημα, καὶ κατέγνωσται τὸ καινοτομηθέν. Καὶ διὰ τοῦτο οὐδεὶς οὐδὲ τολμᾷ, κατὰ πολλὴν δὲ εἰρήνην αὐτοῖς ἠρεμεῖ τὰ δόγματα ὑπὸ τῆς ἐν ἀλλήλοις ἀεί ποτε συμφωνίας. Ἔοικέ τε ἡ Ἐπικούρου διατριβὴ πολιτείᾳ τινὶ ἀληθεῖ, ἀστασιαστοτάτῃ, κοινὸν ἕνα νοῦν, μίαν γνώμην ἐχούσῃ ἀφ' ἧς ἦσαν καὶ εἰσὶ καί, ὡς ἔοικεν, ἔσονται φιλακόλουθοι.* Die Einstimmigkeit überwog danach in der epikureischen Schule, die Differenzen waren nicht der Art, dass es der Rede werth gewesen wäre. Zur Ergänzung dieses Zeugnisses muss uns das minder bestimmte, aber ältere des Seneca in ep. 33, 4 dienen, der den Stoikern die Epikureer gegenüberstellt mit den Worten: apud istos quicquid dicit Hermarchus, quicquid Metrodorus, ad unum refertur, omnia quae quisquam in illo contubernio locutus est, unius ductu et auspiciis dicta sunt. Vgl. Vol. Herm. coll. Neapol. VI, Vorr. zu Philodem. S. II. Wie Seneca die Stoiker, so stellt Numenius den Epikureern ausserdem die Platoniker gegenüber. Und beide mit Recht, wenn wir auf die Menge differirender Meinungen innerhalb der stoischen Schule, auf die verschiedenen Phasen sehen, welche Akademie und Platonismus im Laufe der Zeiten durchgemacht und dadurch eine einzig dastehende Entwickelungsfähigkeit bewiesen haben. Damit verglichen muss uns allerdings die epikureische Schule als eine sich immer gleich bleibende erscheinen, die den Stand-

punkt, auf den sie durch die Lehren ihres Meisters gestellt war, nie verlassen, sondern bis in die letzten Zeiten des Alterthums festgehalten hat. Es lassen sich mehrere Ursachen anführen, die den verhältnissmässigen Stillstand, in dem gerade diese Schule verharrte, bewirkt haben. In erster Linie ist es der Dogmatismus, der in der epikureischen Schule einen noch stärkeren Ausdruck fand, als in der stoischen, weil in ihr noch weit entschiedener als in dieser alles Philosophiren einzig auf die Praxis bezogen wurde. Epikur, getreu dem Satze,[1]) dass der Weise, für den er sich selber hielt,[2]) über Nichts im Zweifel sein, sondern über Alles seine feste Ueberzeugung haben solle, trug seine Ansichten im Tone vollkommener Unfehlbarkeit vor und that so, was an ihm war, um in seinen gläubigen Schülern jedes wissenschaftliche Streben zu ersticken und damit die Grundbedingung einer Fortbildung seiner Philosophie zu beseitigen.[3]) Eine Folge zum Theil gewiss dieses Dogmatismus ist die ausserordentliche Verehrung, welche die Epikureer ihrem Meister entgegenbrachten. Denn diese Verehrung, die bis zu einem gewissen Grade die allgemeine und natürliche ist, die jede Philosophenschule ihrem Stifter schuldet, musste doch in der epikureischen Schule einen höheren Grad erreichen, entsprechend der höheren Leistung des Stifters, der nicht wie die Uebrigen zur Mitarbeit an den Lehren aufforderte, sondern den Schülern die fertigen, unumstösslichen Ergebnisse seines Nachdenkens mittheilte. Doch ist diess nicht die einzige Quelle der Verehrung; auch der in vielem Betracht sehr ehrwürdige und reine

---

[1]) Diog. X, 121: *δογματιεῖν τε καὶ οὐκ ἀπορήσειν* sc. *τὸν σοφὸν* nach der Meinung der Epikureer.

[2]) Vgl. seine Aussprüche bei Plutarch Moral. ed. Wyttenb. V, 490.

[3]) cf. Diog. X, 12 nach Diocles: *ἐγύμναζε δὲ* (sc. Epikuros) *τοὺς γνωρίμους καὶ διὰ μνήμης ἔχειν τὰ ἑαυτοῦ συγγράμματα*, besonders wohl die Compendien.

Charakter Epikurs hat ohne Zweifel mitgewirkt. Ferner verdient noch ein Umstand Erwähnung. Diese Verehrung nämlich mag darum so intensiv gewesen sein, weil sie der einzige Punkt ist, in dem sich der unvertilgbare Trieb des Menschen zur Schwärmerei innerhalb dieser sonst mit Verstandesklarheit und Nüchternheit prunkenden Schule zusammengezogen hat; denn mit dem Cult ihrer Götter kann es ihnen — darin muss man ihren Gegnern beistimmen — unmöglich ernst gewesen sein, und was den Cult der Freundschaft betrifft, den man allein noch nennen könnte, so wurde dieser doch in der Theorie von den Meisten auf den Nutzen gegründet. Diese schon aus diesen Ursachen nothwendig sehr hohe Verehrung bis zu einer wahrhaft göttlichen[1]) zu steigern, dazu haben Epikurs eigene Worte mitgeholfen; denn nach diesen ist der Weise (*σοφός*) wie ein Gott unter den Menschen (*ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις,* Epikur an Menöc. bei Diog. X, 135[2])). Das Ideal des Weisen war aber nach der Meinung der Schule in Epikur wirklich geworden; es war also nichts als eine

---

[1]) Die nöthigen Belege gibt Zeller III[a] 354, 3. Wem an mehr Stellen gelegen ist, der vergleiche den Epikureer Vellejus bei Cic. nat. deor. I, 16, 43: Ea (die Volksreligion und verwandte Vorstellungen vom göttlichen Wesen) qui consideret quam inconsulte ac temere dicantur, venerari Epicurum et in eorum ipsorum numero, de quibus haec quaestio est, habere debeat; ferner die Art, wie ebenda 17, 44 der *κανών* bezeichnet wird durch illo caelesti Epicuri de regula et judicio volumine. Endlich gehört hierher der Brief Ciceros an C. Memmius (ad famm. XIII) 1, 3; denn wir sehen daraus, welchen Werth die Epikureer jener Zeit, Patro an der Spitze, auf die Erhaltung und den Besitz des alten verfallenen Hauses in Athen legten, das einst Epikur bewohnt hatte.

[2]) Nur in diesem Zusammenhange kann auf diesen Ausdruck Gewicht gelegt werden. Denn er war ein auch sonst gebrauchter und deshalb vielleicht abgeschliffener cf. Antiphanes *Τριταγωνιστής* 5 (Mein. III, 121). Isocrat. Euag. 72. Cic. de orat. III, 14, 53.

einfache Consequenz, die sie aus seinen Worten zog, wenn sie ihn zum Gegenstand einer Art von religiösem Cultus machte.[1]) Die Lehre, die aus seinem Munde kam, galt ihnen demnach als göttliche Offenbarung (*θεόφαντα ὄργια*)[2]) und musste deshalb von ihnen mit der gleichen Scheu behandelt werden, wie von den Gläubigen einer Religion deren Dogmen, an denen zu deuteln oder gar zu ändern schwere Sünde ist.[3]) Je mehr ferner die Epikureer von Anfang sich auf sich selber zurückzogen und von der Aussenwelt, Staat und Gesellschaft sich abschlossen,[4]) desto mehr musste einerseits die Freund-

---

[1]) Auch insofern hat Epikur selber dazu mitgewirkt, einen solchen Cultus zu begründen, als auch er in dem Lobe seiner Schüler überschwänglich war, Zeller III[a] 420, 6.

[2]) Düning Metrod. S. 52 hat sich nicht auf den Standpunkt eines Epikureers zu versetzen vermocht, wenn er diesen Ausdruck, den Metrodor mit Bezug auf Epikurs Lehre braucht, für ironisch hält. Zeller l. l. hat ihn richtig verwerthet. Ironisch bildet epikureische Aussprüche nach Cleomedes de meteor. II, 83 *τῆς ἱερᾶς κεφαλῆς τῆς μόνης τὴν ἀλήθειαν εὑρούσης.* 89 *ἡ ἱερὰ Ἐπικούρου σοφία.* ib. *ὁ μόνος καὶ πρῶτος ἀνθρώπων τὴν ἀλήθειαν ἐξευρών.*

[3]) Hatte ihnen doch der Meister selber auf dem Sterbebette empfohlen, seiner Lehren nicht zu vergessen. *Τοῖς φίλοις παραγγείλαντα τῶν δογμάτων μεμνῆσθαι, οὕτω τελευτῆσαι* berichtet Hermipp bei Diog. X, 16.

[4]) Diess ist zunächst eine Folge ihrer Grundsätze, wie sie Zeller III[a] 414 ff. aus einander gesetzt hat, vor allem des bekannten *λάθε βιώσας;* bestimmter ergibt es sich aus dem, was Philodem *περὶ εὐσεβείας* S. 93 f. ed. Gomp. sagt: *τοιγαροῦν ἐνίων μὲν ἐνκληθέντων ἐπὶ τῷ βίῳ καὶ τοῖς λόγοις φιλοσόφων, ἐνίων δὲ κὰκ τῆς πόλεως τινῶν δὲ κὰκ τῆς συμμαχίας ἐξορισθέντων, ἁπάντων δὲ κωμῳδηθέντων μόνος Ἐπίκουρος ἅμα τοῖς γνησίως συνβιώσασιν αὐτῷ μεγαλομερῶς* (?) *διεφύλαξεν αὐτόν, ἀλλ' οὐδ' ὑπὸ τὸ μισόχρηστον στόμα καὶ πάντα σινόμενον* (?) *ἔπεσε τῆς κωμῳδίας.* Denn dass die Epikureer nicht dem Spotte der Komödie verfielen, werden wir zum Theil daher erklären, dass ihre Lehre mehr als die anderer Philosophen sich den

schaft der Mitglieder unter sich gesteigert werden, desto mehr mussten sie aber auch in ihren eigenthümlichen Ansichten sich unter einander befestigen. Endlich darf nicht übersehen werden die eigenthümliche oppositionelle Stellung, in der sich

---

Anschauungen des Volkes fügte oder doch mit ihnen in offenen Conflict zu treten vermied, zum Theil aber auch daher, dass der Epikureismus, seine Lehre und seine Vertreter, sich auf engere Kreise beschränkte und der Masse des Volkes weniger bekannt wurde. Auf diese letztere Erklärung führt, abgesehen davon, dass die erstere für sich allein nicht genügen würde, die Ursache, aus welcher die Gegner Epikurs es ableiteten, dass er nicht wie andere Philosophen Verfolgung von Seiten des athenischen Volkes zu erleiden hatte: nicht weil seine Lehre minder gotteslästerlich, sondern weil sie der Mehrzahl der Leute unbekannt geblieben sei cf. Philod. *περὶ εὐσεβ.* ed. Gomp. S. 94: *καί φασι τὸν Ἐπίκουρον ἐκπεφευγέναι τὸν Ἀττικὸν δῆμον οὐχ ὅτι . . . . ἧττον* (?) *ἀσεβεῖς εἶχεν ὑπολήψεις, ἀλλὰ τῷ* (?) *διαλεληθέναι πολλοὺς* (?) *ἀνθρώπους τὴν φιλοσοφίαν αὐτοῦ.* Hiermit im Einklange und im Gegensatz zu den späteren popularisirenden Tendenzen der Schule steht die Erklärung Epikurs oder eines seiner Anhänger, dass der Weise zwar eine Schule stiften, aber dazu nicht um die Gunst des Pöbels buhlen werde cf. Diog. X, 121 aus den *ἐπίλεκτα* des Diogenes: *καὶ σχολὴν κατασκευάσειν, ἀλλ' οὐχ ὥστ' ὀχλαγωγῆσαι.* Vgl auch die Worte Epikurs bei Seneca ep. 29, 10: numquam volui populo placere, nam quae ego scio non probat populus, quae probat populus ego nescio. — Mit Unrecht hat Düning de Metrod. S. 15 die Tragweite der ersten Stelle des Philodem verringern wollen: dass Epikur und seine ächten Anhänger nicht dem Spotte der Komödie verfallen seien, sei mit Bezug auf eine bestimmte Zeit ihres Lebens und einen besonderen einzelnen Fall zu verstehen, von dem in vorausgehenden, uns verlorenen Worten die Rede war. Aber dass von dem Spotte die Rede ist, der sich ganz allgemein auf das Leben und die Lehre der Philosophen bezog, sagt Philodem ausdrücklich 93, 9 ff. mit *ἐνίων μὲν ἐνκληθέντων ἐπὶ τῷ βίῳ καὶ τοῖς λόγοις φιλοσόφων*; und auch die Erklärung der Gegner 94, 18 beweist dasselbe. Düning ist zu seiner Vermuthung durch Vergleichung der Komikerfragmente gekommen, in denen Epikur erwähnt wird. Er hätte die drei, welche er anführt, noch um ein viertes aus Jacobis Index vermehren können. Ja vielleicht bezieht sich auch noch auf

der Epikureismus zu allen anderen gleichzeitigen Philosophen befand; denn während es zwischen der platonischen, peripatetischen und stoischen Schule nicht an Berührungspunkten untereinander und sogar mit der skeptischen Schule fehlte, ist der

---

die Epikureer das Fragment aus dem *Ἀσωτοδιδάσκαλος* des Alexis bei Mein. III, 394 f.:

Τί ταῦτα ληρεῖς, φληναφῶν ἄνω κάτω
Λύκειον, Ἀκαδήμειαν, Ὠιδείου πύλας,
λήρους σοφιστῶν; οὐδὲ ἓν τούτων καλόν.
πίνωμεν, ἐμπίνωμεν, ὦ Σίκων Σίκων,
χαίρωμεν, ἕως ἔνεστι τὴν ψυχὴν τρέφειν.
τύρβαζε, Μανῆ. γαστρὸς οὐδὲν ἥδιον.
αὕτη πατήρ σοι καὶ πάλιν μήτηρ μόνη.
ἀρεταὶ δὲ πρεσβεῖαί τε καὶ στρατηγίαι
κόμποι κενοὶ ψοφοῦσιν ἀντ' ὀνειράτων.
ψύξει σε δαίμων τῷ πεπρωμένῳ χρόνῳ·
ἕξεις δ' ὅσ' ἂν φάγῃς τε καὶ πίῃς μόνα·
σποδὸς δὲ τἄλλα, Περικλέης, Κόδρος, Κίμων.

Dass die Verse der epikureischen Theorie entsprechen, ist klar, besonders, wenn man damit folgende Fragmente des Metrodor zusammenhält. fr. VI (ed. Düning): *περὶ γαστέρα γάρ, ὦ φυσιολόγε Τιμόκρατες, τὸ ἀγαθόν.* XVII: *οὐδὲν δεῖ σώζειν τοὺς Ἕλληνας, οὐδ' ἐπὶ σοφίᾳ στεφάνων παρ' αὐτῶν τυγχάνειν, ἀλλ' ἐσθίειν καὶ πίνειν οἶνον, ὦ Τιμόκρατες, ἀβλαβῶς τῇ γαστρὶ καὶ κεχαρισμένως.* XII: *τὰ καλὰ πάντα καὶ σοφὰ καὶ περιττὰ τῆς ψυχῆς ἐξευρήματα τῆς κατὰ σάρκα ἡδονῆς ἕνεκα καὶ τῆς ἐλπίδος τῆς ὑπὲρ ταύτης συνεστάναι καὶ πᾶν εἶναι κενὸν ἔργον, ὃ μὴ εἰς τοῦτο κατατείνει.* XIX: *διὸ καὶ καλῶς ἔχει τὸν ἐλεύθερον ὡς ἀληθῶς γέλωτα γελάσαι ἐπί τε δὴ πᾶσιν ἀνθρώποις καὶ ἐπὶ τοῖς Λυκούργοις τούτοις καὶ Σόλωσιν.* Vgl. hiermit die von Düning de Metrod. S. 10 citirte Stelle des Philodem, wonach Epikur und Metrodor *φυσικωτέρως ἐζηκότες* sind als Themistokles und Perikles. Vs. 11 *ἕξεις δ' ὅσ' ἂν κτλ.* ist eine Reminiscenz an die bekannte Grabschrift Sardanapals (cf. Aristot. fragm. Akadem. Ausg. 77. Bernays Diall. 160, 31), die auch sonst als charakteristischer Ausdruck der epikureischen Lebensansicht gebraucht wurde. Mir ist es hiernach wahrscheinlich, dass die Verse sich nicht auf die vulgäre, auf den Genuss gerichtete Lebensauffassung überhaupt, sondern auf diejenige Form beziehen, welche dieselbe in der epikureischen Schule

Epikureismus von allen durch eine tiefe Kluft geschieden. So auf allen Seiten im Kampf, von Bundesgenossen verlassen, mussten seine Vertreter sich um so enger an einander schliessen und desto

---

gefunden hatte. Der Titel *Ἀσωτοδιδάσκαλος* stimmt mit dieser Deutung überein; denn er weist auf einen Theoretiker der Lust, der andere zu seiner Lehre zu bekehren suchte. Wir hätten sonach ein eigenes Stück entdeckt, dessen ganze Tendenz gegen die Epikureer ging. Die Bedeutung, welche diese Entdeckung in der Frage, welche wir hier erörtern, haben könnte, wird allerdings dadurch sehr geschwächt, dass das angebliche Stück des Alexis aller Wahrscheinlichkeit nach nicht diesen, sondern einen Späteren zum Verfasser hat: aber zugegeben, dass das Stück von Alexis herrührt, so würde es doch, auch in Verbindung mit den vier anderen Komikerfragmenten, die sich sicher auf Epikur beziehen, das Zeugniss des Philodem nicht widerlegen. Denn wir können dieses auch relativ verstehen, dass nämlich Epikur, verglichen mit anderen Philosophen, den Spott der Komödie so gut wie nicht erfahren habe, und dann beweisen selbstverständlich die wenigen Spuren einer Verspottung Epikurs, die sich nachweisen liessen, nichts. Auf die zurückgezogene, für die Draussenstehenden geheimnissvolle Lebensweise der Epikureer deutet vielleicht auch Diog. X, 6: *καὶ μὴν καὶ Τιμοκράτης ἐν τοῖς ἐπιγραφομένοις Εὐφραντοῖς, ὁ Μητροδώρου μὲν ἀδελφός, μαθητὴς δ' αὐτοῦ, τῆς σχολῆς ἐκφοιτήσας φησὶν αὐτὸν δὶς τῆς ἡμέρας ἐμεῖν ἀπὸ τρυφῆς· ἑαυτόν τε διηγεῖται μόγις ἐκφυγεῖν ἰσχῦσαι τὰς νυκτερινὰς ἐκείνας φιλοσοφίας καὶ τὴν μυστικὴν ἐκείνην συνδιαγωγήν.* Und eben darauf dürfen wir es wohl beziehen, wenn Diog. X, 5 den Idomeneus Herodotos und Timokrates nennt *τοὺς ἔκπυστ' αὐτοῦ* (sc. *Ἐπικούρου*) *τὰ κρύφια ποιήσαντας.* Schon der Ort, an dem die Schule begründet wurde und lange Zeit hindurch die Zusammenkünfte der Epikureer Statt fanden, deutet darauf, dass dieselben durchaus privater Natur waren und nicht jedem Beliebigen offen standen; denn bekanntlich war diess Epikurs eigener Garten. Der Name *οἱ ἀπὸ τῶν κήπων* wurde eine Bezeichnung der Epikureer, welche sie in charakteristischer Weise von anderen Philosophen unterschied, die zu ihren Zusammenkünften allgemein zugängliche Orte, wie Gymnasien oder, wie die Stoiker, die *στοὰ ποικίλη* wählten. Auch die unbekannten Philosophen des angeblichen Alexis, die an den *Ὠδεῖον πύλαι* ihren Sitz hatten, können hier genannt werden.

treuer zu der überlieferten Lehre halten, als der Fahne, unter der sie kämpften. Aus allen diesen Ursachen wird das Streben der Epikureer begreiflich, die überlieferte Lehre möglichst unverfälscht zu erhalten, und erklärt sich die Strenge, mit der sie widerstrebende Tendenzen verpönten. Die Einheit der Schule sollte möglichst erhalten werden und Philodem erklärt es deshalb für ein schweres Verbrechen, wenn ein Epikureer mit dem anderen streitet.[1]) Dass aber dieses Streben, in der Lehre das Ueberlieferte und unter ihren Vertretern die Einheit zu erhalten, einen Erfolg hatte, dazu hat die eigenthümliche Beschaffenheit der epikureischen Lehre wesentlich mitgewirkt. Denn während die stoische, platonische und peripatetische Lehre complicirt, ihre Principien in vieler Hinsicht unklar sind, ist die Gestalt der epikureischen Lehre einfach und ihre Grundlagen vollkommen bestimmt; während daher jene das Bedürfniss der Erklärung und näheren Bestimmung wecken mussten und damit von Anfang an den Keim der Umbildung in sich trugen, in Folge der verschiedenen Auslegungen, zu denen sie Anlass gaben, Zwistigkeiten hervorriefen, fehlte es für alles diess in der epikureischen Lehre, die in ihrer Klarheit kaum einem Missverständniss ausgesetzt sein konnte, an dem geeigneten Boden. —

So schien von verschiedenen Seiten betrachtet die epikureische Lehre zu einer vollkommenen Stagnation bestimmt

[1]) A. A. Scott, der Herausgeber von Bd. VI der Neapolit. Sammlung, bemerkt S. II der Vorrede zu Philodem *περὶ τῆς τῶν θεῶν εὐστόχ. διαγωγῆς*: Primo quidem tanta erat inter Epicureos opinionum concordia, ut alter alterum libentissime defenderet: cujus rei vadem damus ipsum Philodemum, qui Epicureos Epicureis contradicentes abominatur, uti parricidas: *οὐ πάνυ μακρὰν τῆς τῶν πατραλοιῶν καταδίκης ἀφεστήκασιν*, parum admodum parricidii crimine abfuerunt. Qua quidem sententia volumen *τῶν ὑπομνημάτων*, quod postmodum *σὺν θεῷ* prodibit, clauditur.

zu sein. Dass nun auch in dieser Schule unter den ungünstigsten Verhältnissen sich ein gewisses Leben entfaltet hat, dass unter dem erdrückenden Gewicht äusserer und innerer Momente ihre Vertreter sich doch nicht alle Freiheit rauben liessen, ist für die geistige Regsamkeit derselben gewiss ein ehrenvolles Zeugniss. Der Meister ist hierin das Vorbild der Schule gewesen; denn so wenig wir von einer tiefgreifenden Entwickelung und Umbildung seiner Ansichten erfahren, so deutlich und nicht zu verkennen sind doch die Spuren, die auf eine gewisse im Laufe seines Lebens erfolgte Abänderung derselben hinweisen. Epikur ist ausgegangen von Demokrit — das ist der Satz, dessen Wahrheit man sich bisher nicht deutlich gemacht oder doch in zu beschränktem Sinne anerkannt hat. Die Nachrichten über sein äusseres Leben geben uns einen gewissen Anhalt. Wir brauchen die Nachrichten Späterer nicht, da uns für die Kenntniss seines Bildungsganges Epikurs eigene Zeugnisse zu Gebote stehen. Dass er noch in Samos den Platoniker Pamphilos gehört hatte (Cic. Nat. D. I, 26, 72), kommt hier nicht in Betracht, da derselbe für die spätere Gestalt der epikureischen Lehre von keinem Einfluss gewesen zu sein scheint. Dass er in Athen den Xenokrates nicht gehört hatte, müssen wir wohl annehmen und seiner Versicherung (Cic. l. l.) mehr Glauben schenken als den tendenziösen Berichten seiner Gegner. Dagegen hatte er den Nausiphanes gehört; das gesteht nicht bloss er selber zu bei Cic. N. D. I, 26, 73 und Sext. Emp. adv. Math. I, 4, sondern auch Nausiphanes setzt diess bei Diog. IX, 64[1]) voraus.[2]) Wenn trotzdem Diog. IX, 69 (*Ναυσιφάνης ὁ Τήϊος*

[1]) *ἔλεγέ τε πολλάκις καὶ Ἐπίκουρον θαυμάζοντα τὴν Πύῤῥωνος ἀναστροφὴν συνεχὲς αὐτοῦ πυνθάνεσθαι.*

[2]) Die andere Stelle, Diog. X, 8, die man noch hierher ziehen könnte, scheint mir einen anderen Sinn zu haben. Dort wird nämlich folgende Aeusserung Epikurs über Nausiphanes mitgetheilt: *ταῦτα*

οὗ φασί τινες ἀκοῦσαι Ἐπίκουρον) die Annahme zu fordern scheint, dass Einige diess läugneten, so können diese nur übereifrige Anhänger Epikurs gewesen sein, die in dem Bestreben, ihren Meister zum vollkommenen Autodidakten zu machen, noch weiter gingen als dieser selbst, der nach Cic. und Sext. l. l. nicht bei Nausiphanes gehört, sondern nur von ihm etwas gelernt zu haben läugnete. Indess die blosse Thatsache, dass er bei Nausiphanes gehört hatte, ist an sich von keiner Bedeutung, da über die Hauptsache, den Einfluss, welchen Nausiphanes in Folge dessen auf Epikurs Philosophie hatte, Epikur nicht der gleichen Meinung wie Andere war. Da in diesem Fall Epikur ebenso parteiisch wie seine Gegner ist, muss die Entscheidung in einer Betrachtung seiner Philosophie selber gesucht werden.

Dass nun von den drei Disciplinen, in die Epikurs Philo-

(Aeusserungen, die Epikur in einer Schrift sich über Nausiphanes erlaubt hatte) *ἤγαγεν αὐτὸν εἰς ἔκστασιν τοιαύτην, ὥστε μοι λοιδορεῖσθαι καὶ ἀποκαλεῖν διδάσκαλον.* Diess scheint die Ueberlieferung der Handschrift zu sein. Menage hatte ergänzt: *ἀποκαλεῖν ἑαυτόν μου διδάσκαλον,* und Cobet übersetzt diess: vocitaretque se magistrum meum. Gegen diese Auffassung der Worte spricht theils die Aenderung des Ueberlieferten, welche dadurch nothwendig wird, theils die Bedeutung von *ἀποκαλεῖν,* das sich bei Diogenes bald darauf in dem gewöhnlichen Sinne etwa von schmähen, schimpfen, gebraucht findet cf. X, 26: *σοφιστὰς ἀποκαλοῦσι* und ausserdem Hyperid. c. Demosth. fr. 14 ed. Blass: *Ἀλλὰ τοὺς νεωτέρους ἐπὶ βοήθειαν καλεῖ, οὓς ὕβριζες καὶ ἐλοιδοροῦ ἀκρατοκώθωνας ἀποκαλῶν,* welche Stelle wegen der Verbindung des *λοιδορεῖσθαι* und *ἀποκαλεῖν* eine genaue Parallele bildet. Halten wir diess fest, so können die Worte nur bedeuten, er habe ihn geschmäht und Schulmeister geschimpft. *διδάσκαλος* würde dann also das specielle *γραμματοδιδάσκαλος* oder *γραμμάτων διδάσκαλος* vertreten, was bei den Griechen so wenig als das entsprechende deutsche Wort bei uns ein Ehrentitel war, wie sich z. B. aus Epikurs eigener Aeusserung über Protagoras bei Diog. X, 8 ergibt: *ἐν κώμαις γράμματα διδάσκειν.* Was übrigens dieser Bezeichnung That-

sophie sich gliedert, die wichtigste, die atomistische Naturlehre, fast in allen Stücken dem Demokrit entlehnt sei, ist eine so augenfällige und so bekannte Thatsache, dass es genügt, mit einem Worte darauf hingewiesen zu haben. Dagegen verdienen eine eigene Betrachtung die beiden anderen Theile der epikureischen Philosophie, zunächst die Kanonik, mit welchem Namen Epikur bekanntlich die Erkenntnisstheorie bezeichnete. Der Hauptsatz derselben ist, dass die sinnliche Wahrnehmung den Grund aller unserer Erkenntniss bildet vgl. Zeller III[a] 360f. Gerade über diesen Hauptsatz nun, scheint es, steht Demokrit mit Epikur nicht im Einklang; wenigstens fasst Zeller I, 746 seine Erörterung über die angebliche Skepsis Demokrits in folgenden Worten zusammen: „Wir müssen daher annehmen, Demokrits Klagen über die Unmöglichkeit des Wissens seien in beschränkterem Sinne gemeint gewesen, nur von der sinn-

---

sächliches zu Grunde liegt, dürfte sich darauf beschränken, dass Epikurs Vater eine Zeit lang sich durch diese Beschäftigung seinen Lebensunterhalt verdiente. Denn nur vom Vater sagt diess Cicero N. D. I, 26, 72, der an dieser Stelle sich gut unterrichtet zeigt. Wenn Andere den Epikur in dieser Beziehung seinem Vater assistiren liessen, cf. Diog. 4, so waren diess Gegner des Philosophen, die als solche da keine Stimme haben, wo es sich um Feststellung des Thatsächlichen in seinem Lebensgange handelt. Aus dem gleichen Grunde verdient nicht bloss Hermipp, nach dem Epikur erst γραμματοδιδάσκαλος gewesen sei und dann sich der Philosophie gewidmet habe, keine Beachtung, sondern auch Timon (Diog. 3. u. Athen XIII, 588 A), der ihn γραμμαδιδασκαλίδης nennt. Wenn nämlich die gewöhnliche Erklärung dieses Wortes richtig ist! Aber was hindert uns denn, es in der nächstliegenden Bedeutung vom Sohn eines Schulmeisters zu nehmen? Nicht bloss würde sich Timon dann mit der aus Cicero bekannten Thatsache im Einklange befinden, sondern auch der Ausdruck pointirter werden, da der Gegensatz zwischen Sohn eines Schulmeisters und doch so ungezogen (ἀναγωγότατος) gewiss schärfer ist, als der andere bei der bisherigen Erklärung sich ergebende.

lichen Empfindung behaupte er, dass sie auf die wechselnde Erscheinung beschränkt sei und keine wahre Erkenntniss gewähre u. s. w." Diese Ansicht, dass Demokrit das Zeugniss der Sinne als irreführend gänzlich verworfen habe, hat Zeller 742 f. näher zu begründen versucht. Diess konnte ihm aber nur gelingen, indem er die ihm widersprechende Autorität des Aristoteles bei Seite setzte und das bestimmte Zeugniss des Sextus Empiricus nicht beachtete. Letzterer spricht nämlich VII, 136 seine Verwunderung darüber aus, dass Demokrit in dem *κρατυντήρια* benannten Werke die Glaubwürdigkeit der Sinne angegriffen, obgleich er erst versprochen hatte, sie darin zu beweisen.[1]) So viel lässt sich nach diesen Worten nicht läugnen, dass Demokrit in einer Schrift die Zuverlässigkeit der Sinne im Grossen und Ganzen vertheidigte, wenn er sie auch als absolut nicht gelten lassen konnte. Die Wahrheit dessen, was Aristoteles überliefert, können wir erst dann verstehen, wenn wir zuvor eine andere Erörterung angestellt haben. In häufiger Anwendung kehrt bei den Epikureern der Satz wieder, dass man zur Erkenntniss des Verborgenen von dem Erscheinenden ausgehen müsse, und zwar ist unter dem Erscheinenden das durch die Sinne Wahrgenommene gemeint.[2]) Der gleiche Satz wird aber bei Sext. Emp. VII, 140 dem Anaxagoras beigelegt und dazu bemerkt, dass dieser sich dadurch den Beifall des

---

[1]) *ἐν δὲ τοῖς κρατυντηρίοις καίπερ ὑπεσχημένος ταῖς αἰσθήσεσι τὸ κράτος τῆς πίστεως ἀναθεῖναι οὐδὲν ἧττον εὑρίσκεται τούτων καταδικάζων.*

[2]) Diess ergibt sich z. B. ganz deutlich aus Diog. X, 32: *ὅθεν καὶ περὶ τῶν ἀδήλων ἀπὸ τῶν φαινομένων χρὴ σημειοῦσθαι.* Denn durch *ὅθεν* werden die Worte in einen Zusammenhang gesetzt, der uns bei *φαινόμενα* nur an die Thatsache der sinnlichen Wahrnehmung zu denken erlaubt.

Demokrit erworben habe.[1]) Dass mit den *φαινόμενα* hier das Offenbare, Bekannte im Allgemeinen gemeint sei, werden wir als eine fern liegende Erklärung ohne zwingenden Grund nicht annehmen, sondern bis auf Weiteres daran festhalten, dass *φαινόμενα* die Thatsachen der sinnlichen Wahrnehmung bedeute. In diesem Falle bieten uns aber die Worte des Sextus das Mittel, um die Rechtfertigung des Aristoteles gegen Zeller zu übernehmen. Die erste Stelle, welche Zeller I, 742, 3 anführt, findet sich de gen. et corr. I, 2. p. 315ᵇ 9 ff. und lautet folgendermassen: *ἐπεὶ δ' ᾤοντο τἀληθὲς ἐν τῷ φαίνεσθαι, ἐναντία δὲ καὶ ἄπειρα τὰ φαινόμενα, τὰ σχήματα ἄπειρα ἐποίησαν.* Aristoteles sagt hier von Leukipp, und Demokrit, dass sie aus der unendlichen Verschiedenheit der erscheinenden Dinge auf unendlich viele Gestaltsunterschiede der Atome geschlossen hätten, und betrachtet diess als eine Folge ihrer Grundansicht, nach der die Wahrheit in der Erscheinung enthalten sei. Dass diese Grundansicht von Aristoteles unrichtig wiedergegeben sei, kann bei den bekannten Aeusserungen Demokrits über die Unzuverlässigkeit der Sinne keinem Zweifel unterliegen. Darum haben wir es aber hier noch nicht mit einer falschen Consequenz zu thun, die Aristoteles aus anderen Lehren Demokrits gezogen hat, sondern nur mit einer ungenauen Fassung, durch welche eine thatsächliche Lehre Demokrits ins Uebertriebene entstellt worden ist. Glücklicherweise hat uns Aristoteles durch die folgende besondere Anwendung des allgemeinen Satzes einen Massstab gegeben, an dem wir, wie viel in seinen Worten Demokritisches enthalten ist, erkennen können. Denn wer von der Natur der Erscheinungen einen

---

[1]) Hiermit ist wohl auch in Verbindung zu bringen, was bei Diog. X, 12 Diokles von Epikur berichtet: *Μάλιστα δ' ἀπεδέχετο τῶν ἀρχαίων Ἀναξαγόραν.*

Schluss zieht auf die dieser zu Grunde liegende Welt der Atome, handelt nach dem Grundsatz, dass man, um zur Erkenntniss des Verborgenen zu gelangen, von dem durch die Wahrnehmung der Sinne Gegebenen ausgehen müsse. Diesen Satz, den wir so eben als demokritisch kennen gelernt haben, wollte auch Aristoteles aussprechen, nur dass er den genauen Ausdruck verfehlte, indem er die Erscheinungen nicht, wie der Meinung Demokrits entsprach, als den Ausgangspunkt auf dem Wege zur Wahrheit, sondern als den Sitz derselben bezeichnete. Die gleiche Ungenauigkeit kehrt de anim. I, 2 p. 404[a] 27 wieder bei der zweiten Stelle, welche Zeller anführt. Aristoteles sagt dort von Demokrit: *ἐκεῖνος — ἁπλῶς ταὐτὸν ψυχὴν καὶ νοῦν* (sc. *λέγει*)· *τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον: διὸ καλῶς ποιῆσαι τὸν Ὅμηρον ὡς Ἕκτωρ κεῖτ' ἀλλοφρονέων*. Der Zusammenhang der demokritischen Gedanken bleibt auch hier ungestört, wenn wir den aristotelischen Ausdruck auf das richtige Mass zurückführen. Denn daraus, dass alles Denken und Erkennen aus der sinnlichen Erfahrung stammt, ohne die Anregung der Sinne Nichts ist, mag Demokrit geschlossen haben, dass es eines anderen Vermögens der Seele, als das ist, welches die sinnlichen Eindrücke empfängt, einer von den Sinnen unabhängigen Quelle der Wahrheit, wie der *νοῦς* im aristotelischen Sinne ist, nicht bedarf. Für letzteren Gedanken scheint er den Ausdruck gewählt zu haben, dass Wahrnehmen und Denken, *αἰσθάνεσθαι* und *φρονεῖν* Eins sei. Dieser Ausdruck, der nicht bloss stark, sondern wenn wir die andere Ansicht Demokrits bedenken, dass die Sinne nicht absolut zuverlässig sind, geradezu unrichtig ist, hat vielleicht den Anlass zu dem hier gerügten Missverständniss des Aristoteles gegeben; denn streng gefasst würde er allerdings zu dem Schluss berechtigen, dass die Wahrheit schon in der Erscheinung enthalten sei. Diese Vermuthung wird bestätigt durch die dritte von Zeller beige-

brachte Stelle, Metaph. Γ, 5, 1009ᵇ 12 ff.: ὅλως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναί φασιν· ἐκ τούτων γὰρ καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Δημόκριτος καὶ τῶν ἄλλων ὡς ἔπος εἰπεῖν ἕκαστος τοιαύταις δόξαις γεγένηνται ἔνοχοι. Denn in der Erklärung dieser Worte stimme ich mit Zeller I, 742, 4 überein, der ἐξ ἀνάγκης mit φασιν verbindet. So haben wir also, wenn wir in der Weise, wie geschehen ist, den erkenntnisstheoretischen Hauptsatz Demokrits so fassen, dass danach die sinnliche Wahrnehmung den Ausgangspunkt aller unserer Erkenntniss bildet, nicht nöthig, dem Aristoteles eine so grobe Entstellung der demokritischen Lehre aufzubürden, wie ihm diess von Zeller widerfahren ist. Spricht schon diess zu Gunsten unserer Ansicht, so hat dieselbe doch ihre eigentliche Probe erst an den, dem bisher besprochenen Satze scheinbar entgegengesetzten, die Glaubwürdigkeit der Sinne anklagenden Aeusserungen Demokrits zu bestehen. Zu diesen rechnet Zeller S. 744, 3 auch die von Sext. Emp. adv. Math. VII, 135 ff. und von Diog. IX, 72 überlieferten, wie z. B. ἐτεῇ μέν νυν ὅτι οἷον ἕκαστόν ἐστιν ἢ οὐκ ἔστιν οὐ ξυνίεμεν, πολλαχῇ δεδήλωται oder δηλοῖ μὲν δὴ καὶ οὗτος ὁ λόγος, ὅτι ουδὲν ἴδμεν περὶ οὐδενός, ἀλλ' ἐπιῤῥυσμίη ἑκάστοισιν ἡ δόξις. Diese und ähnliche Aeusserungen, welche Zeller S. 746 als gegen die Zuverlässigkeit der Sinne gerichtet fasst, lassen sich mit Demokrits sonstiger Ueberzeugung auch dadurch in Einklang bringen, dass man sie nicht auf die Erkenntnissfähigkeit des Menschen überhaupt, sondern nur auf die der grossen Masse derselben bezieht, welche von dem ihr durch die sinnliche Wahrnehmung Dargebotenen nicht den rechten Gebrauch macht. Sie stehen dann mit dem Satze, dass die Thatsachen der Sinne den Ausgangspunkt für unser Denken bilden, nicht im Widerspruch. Dasselbe gilt von anderen Aussprüchen, welche

die sinnlichen Empfindungen als subjektive und wechselnde bezeichnen, wie die bekannten: *νόμῳ γλυκὺ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμὸν νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή· ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν.* Andere Aeusserungen derselben Art verzeichnet Zeller 744[1]) und 706, 1, um damit seine Ansicht zu begründen, dass Demokrit die Sinnesempfindung für durchaus subjektiver Natur gehalten habe. Indessen so weit reicht die beweisende Kraft der angeführten Stellen nicht, denn sie beweisen nicht, dass Demokrit die Sinnesempfindung überhaupt, sondern nur, dass er eine gewisse Klasse derselben für subjektiv gehalten habe. Nirgends nämlich wird zur Begründung des Skepticismus ein Beispiel angeführt, welches einer anderen Art der Sinnesempfindung als der auf die secundären Eigenschaften der Dinge sich beziehenden entlehnt ist: es ist immer nur von der Farbe, dem Geschmack,

---

[1]) Ob man Aristot. Metaph. IV, 5, 1009a 38 ff. mit hierher ziehen dürfe, darüber lässt sich zweifeln. Dort wird allerdings über die Subjektivität der Sinnesempfindungen in einer Weise gesprochen, die mit der Demokrits übereinstimmt. Aber der Schluss, den Aristoteles an diese Erörterung knüpft, *διὸ Δημόκριτός γέ φησιν ἤτοι οὐδὲν εἶναι ἀληθὲς ἢ ἡμῖν γ' ἄδηλον,* muss uns stutzig machen. Denn ist diess der Ausdruck von Demokrits eigener Ueberzeugung, so ist er damit unrettbar dem Skepticismus verfallen. Da diess unmöglich ist, so bleiben zwei Auswege. Entweder wir nehmen an, Demokrit habe im Laufe der Jahre seine Ansicht gewechselt und früher selber den Standpunkt des Protagoras eingenommen, den er später bekämpfte, oder wir sehen in den Worten eine Folgerung, welche Demokrit nicht aus seiner eigenen, sondern aus der Lehre des Protagoras zog, um dieselbe dadurch ad absurdum zu führen. Da diese Lehre in gewissen Stücken und gerade in der von Aristoteles angeführten Theorie der Geschmacksempfindungen sich mit der demokritischen berührte, so erklärt sich das Missverständniss, in welches, wenn die zweite Vermuthung richtig ist, nicht bloss Aristoteles, sondern auch der Epikureer Kolotes (s. Plut. adv. Kolot. 1108 D, bei Zeller 744, 1) gefallen wäre.

der Wärme und Kälte die Rede, nie aber von den Eigenschaften der Schwere und Dichtigkeit. Da er nun nach Theophrast de sensu § 62 diese letzteren zwar als Gegenstände der sinnlichen Empfindung anerkannte, sie aber als objektive den anderen subjektiven entgegenstellte,[1]) so werden wir darin mehr als einen blossen Zufall erblicken. Aber zugegeben, dass Demokrit an der bezüglichen Stelle die sinnliche Erfahrung in ihrer ganzen Breite als täuschend und unzuverlässig verurtheilt, so würde auch diess noch nicht mit seinem Grundsatz im Widerspruch sein, dass man, um zur Erkenntniss zu gelangen, von der sinnlichen Wahrnehmung ausgehen müsse. Denn der Sinn dieses Satzes ist doch nicht, dass die Sinnesempfindungen in sich schon die Wahrheit enthalten, sondern der, dass sie dieselbe dem sie bearbeitenden Verstande erschliessen. Also wenn auch keine absolute, so doch eine relative Anerkennung der sinnlichen Wahrnehmung finden wir bei Demokrit, mit der sich die atomistische Grundlage seines Systems aufs Beste verträgt.[2]) Nam contra sensus ab sensibus ipse repugnat. Diese Worte des Lucrez lassen sich auch auf ihn anwenden. Und dasselbe, was wir so auf dem Wege der Untersuchung gefunden haben, hätte man auch aus Demokrits Worten bei Sext. Math. VII, 139 herauslesen können: „*γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη, η δὲ σκοτίη· καὶ σκοτίης μὲν τάδε σύμπαντα, ὄψις ἀκοὴ ὀδμὴ γεῦσις ψαῦσις. ἡ δὲ γνησίη ἀποκεκρυμμένη* (*ἀποκεκριμένη* Zeller) *δὲ ταύτης.*“ Denn obgleich die Sinnesempfindung in allen ihren verschiedenen Arten als die dunkle Erkenntnissweise aufs strengste von

---

[1]) *περὶ μὲν οὖν βαρέος καὶ κούφου καὶ σκληροῦ καὶ μαλακοῦ ἐν τούτοις ἀφορίζει· τῶν δ' ἄλλων αἰσθητῶν οὐδενὸς εἶναι φύσιν, ἀλλὰ πάντα πάθη τῆς αἰσθήσεως ἀλλοιωμένης* —

[2]) Schuster Heraklit 29, 3 hat über diesen Punkt schon richtig geurtheilt.

der ächten geschieden wird, so wird sie doch nichtsdestoweniger des Namens einer Erkenntniss (*γνώμη*) gewürdigt und kann also, wenn wir die Worte pressen wollen, nicht von aller Wahrheit verlassen gewesen sein. — So wenig als Demokrit ein abgesagter Feind der Sinnesempfindung, so wenig war Epikur ein parteiischer Freund derselben, wie man daraus schliessen könnte, dass er die Wahrheit jeder einzelnen Sinnesempfindung ohne Ausnahme vertheidigte. Denn er that diess doch nur in dem Sinne, wie Zeller III[a] 361 f. zeigt, dass er jeden Sinneseindruck für ein Wirkliches erklärte, nicht aber in dem, dass er ihn für den adäquaten Ausdruck der der Erscheinung zu Grunde liegenden Wirklichkeit ansah.[1]) So sind wir wieder zu der Hauptuntersuchung zurückgekommen, zu der Frage nach den Beziehungen, welche in der Erkenntnisstheorie zwischen Demokrit und Epikur bestehen. Dieselben beschränken sich nun nicht allein auf die Anerkennung der sinnlichen Wahrnehmung als eines Kriteriums der Wahrheit, sondern sie erstrecken sich auch noch weiter auf die *πρόληψις*. Das Wort zwar stammt dem nicht anzuzweifelnden Zeugnisse Ciceros zu Folge erst von Epikur, und es ist danach zu vermuthen, dass auch der durch jenes Wort bezeichnete Begriff erst durch Epikur nicht bloss zu grösserer Klarheit gebracht, sondern auch zu

---

[1]) Mit demselben Rechte wie Demokrit könnte man auch Epikur zu den Gegnern der sinnlichen Wahrnehmung rechnen; die Worte wenigstens, mit denen Cassius bei Plut. Brut. 37 die epikurische Ansicht ausspricht, verrathen einen Skepticismus der Sinnesempfindung gegenüber, der dem der besprochenen Aeusserungen Demokrits in keinem Stücke nachgibt: *ἡμέτερος*, sagt er zu Brutus, um diesen über die nächtliche Erscheinung zu beruhigen, *οὗτος, ὦ Βροῦτε, λόγος, ὡς οὐ πάντα πάσχομεν ἀληθῶς οὐδ' ὁρῶμεν, ἀλλ' ὑγρὸν μέν τι χρῆμα καὶ ἀπατηλὸν ἡ αἴσθησις, ἔτι δ' ὀξυτέρα ἡ διάνοια κινεῖν αὐτὸ καὶ μεταβάλλειν ἀπ' οὐδενὸς ὑπάρχοντος ἐπὶ πᾶσαν ἰδέαν.*

höherer Bedeutung erhoben worden sei. Das hindert aber nicht, dass wenigstens der Keim zu dem, was Epikur später *πρόληψις* nannte, sich bereits bei Demokrit vorfinde. Ob diess thatsächlich der Fall ist, muss eine nähere Untersuchung lehren. Eins der Merkmale, welches die *προλήψεις* genannten Vorstellungen charakterisirt, ist dieses, dass dieselben, sobald sie nur ausgesprochen werden, unmittelbar klar sind und nicht der Erklärung durch eine Definition bedürfen. Die Existenz solcher Vorstellungen nahm aber auch Demokrit an, wie sich aus Sext. Emp. adv. Math. VII, 265 ergibt: *Δημόκριτος δὲ ὁ τῇ Διὸς φωνῇ παρεικαζόμενος καὶ λέγων τάδε περὶ ξυμπάντων ἐπεχείρησε μὲν τὴν ἐπίνοιαν ἐκθέσθαι, πλεῖον δὲ ἰδιωτικῆς ἀποφάσεως οὐδὲν ἴσχυσεν εἰπὼν „ἄνθρωπός ἐστιν ὃ πάντες ἴδμεν.“* [1]) Und zwar leitet sich diese Vorstellung des Menschen, wenn auf die Erläuterung, welche Aristoteles [2]) von Demokrits Satze gibt, Verlass ist, aus der sinnlichen Wahrnehmung ab, sodass auch im Punkte der Entstehung zwischen ihr und den Epikurischen *προλήψεις* kein Unterschied Statt findet. Noch deutlicher ergibt sich aber der Zusammenhang zwischen beiden Philosophen daraus, dass dieselbe Vorstellung des Menschen, welche bei Demokrit als eine Vorstellung von unmittelbarer Klarheit vor anderen hervorgehoben worden [3]) war, auch von

---

[1]) Dasselbe Pyrrh. II, 25.

[2]) de part. anim. I, 1. p. 640^{b} 29: *εἰ μὲν οὖν τῷ σχήματι καὶ τῷ χρώματι ἕκαστόν ἐστι τῶν τε ζῴων καὶ τῶν μορίων, ὀρθῶς ἂν Δημόκριτος λέγοι· φαίνεται γὰρ οὕτως ὑπολαβεῖν· φησὶ γοῦν παντὶ δῆλον εἶναι οἷόν τι τὴν μορφήν ἐστιν ὁ ἄνθρωπος, ὡς ὄντος αὐτοῦ τῷ τε σχήματι καὶ τῷ χρώματι γνωρίμου.*

[3]) Denn dass diess geschehen war, beweist die Polemik des Aristoteles und Sextus, die sich gerade gegen die Behauptung Demokrits in dieser speciellen Anwendung richtete; ja man möchte aus der Einseitigkeit der Polemik sogar den Schluss ziehen, dass Demokrit nur dieses eine Beispiel beigebracht habe.

Epikur als Beispiel benutzt wurde, um dadurch das Wesen der *πρόληψις* zu verdeutlichen. Denn Diogenes Laertius in dem kurzen Auszuge, den er aus der Kanonik der Epikureer gibt, sagt 33 über die *πρόληψις* Folgendes: *τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἱονεὶ κατάληψιν ἢ δόξαν ὀρθὴν ἢ ἔννοιαν ἢ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τουτέστι μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος, οἷον τὸ Τοιοῦτον ἐστὶν ἄνθρωπος· ἅμα γὰρ τῷ ῥηθῆναι ἄνθρωπος εὐθὺς κατὰ πρόληψιν καὶ ὁ τύπος αὐτοῦ νοεῖται προηγουμένων τῶν αἰσθήσεων.* Und nach einer kurzen Unterbrechung, bei der andere Beispiele verwerthet werden, fährt er fort: *ἐναργεῖς οὖν εἰσιν αἱ προλήψεις καὶ τὸ δοξαστὸν ἀπὸ προτέρου τινὸς ἐναργοῦς ἤρτηται, ἐφ' ὃ ἀναφέροντες λέγομεν οἷον Πόθεν ἴσμεν εἰ τοῦτο ἔστιν ἄνθρωπος;* Er kehrt also zu dem ersten Beispiel zurück, das sonach in der Schule das klassische und traditionelle gewesen zu sein scheint.[1]) Es liegt auf der Hand, dass auch für Demokrit die Vorstellung des Menschen ein Beispiel an Statt vieler ist, und dass er, was er von ihr allein

---

[1]) cf. auch Sext. Emp. adv. Math. VIII, 316: *καὶ ἐναργῆ μὲν τὰ ἐκ φαντασίας ἀβουλήτως καὶ ἐκ πάθους λαμβανόμενα, οἷόν ἐστι νῦν τὸ ἡμέρα ἐστίν, ὅτι τοῦθ' ἄνθρωπός ἐστιν, καὶ ἕκαστον τῶν τοιούτων.* — Dass Epikur und Demokrit in der Art, den Menschen zu bestimmen, zusammentreffen, hat schon Fabricius zu Sext. Emp. Pyrrh. II, 25 bemerkt. Er übersieht aber an dieser Stelle den nicht minder wichtigen Unterschied beider. Denn folgende ist die Bestimmung, welche nach Sextus l. l. Epikur vom Menschen gab: *ἄνθρωπον εἶναι τὸ τοιουτὶ μόρφωμα μετὰ ἐμψυχίας.* Dieser Zusatz *μετὰ ἐμψυχίας* verdient Beachtung, weil gerade auf das Fehlen dieses Merkmals Aristoteles de part. anim. I, 1. 640b 35 ff. (cf. bes. 641a 17 ff.) seinen Tadel der demokritischen Bestimmung gründet. Es war also wohl diese Kritik des Aristoteles, welche den Epikur veranlasste, durch Hinzufügung jener Worte die ursprüngliche von Demokrit herrührende Bestimmung abzuändern. Ich erwähne diess hier, weil, wie wir noch sehen werden, es nicht der einzige Fall ist, in dem Epikur sich von der peripatetischen Schule beeinflussen liess.

sagt, nicht auf sie beschränkt wissen wollte; denn ich wenigstens vermag mir keinen Grund zu denken, weshalb er gerade diese Vorstellung aus der Reihe der übrigen als eine von ihnen gänzlich verschiedene hätte absondern sollen. Jedes Bedenken wird aber ausserdem niedergeschlagen durch die Notiz, die wir bei Sext. VII, 140[1]) lesen. Danach hatte der Angabe eines gewissen Diotimos[2]) zu Folge Demokrit drei Kriterien der Erkenntniss unterschieden, nämlich ausser der sinnlichen Wahrnehmung und den Affecten noch ein drittes von beiden verschiedenes, die Vorstellung oder, wie sie Sextus nennt, *ἡ ἔννοια*. Nun mag in diesen Worten noch so viel dem späteren Berichterstatter gehören, wie die Bezeichnungen *κριτήρια* und *ἔννοια*, so bleibt doch als der Kern, dessen demokritischer Ursprung sich nicht wohl bezweifeln lässt, immer noch die Annahme übrig, dass es gewisse Vorstellungen gibt, welche ähnlich wie die Eindrücke der Sinne unmittelbare Evidenz besitzen und sich deshalb eignen, den Ausgangspunkt für Untersuchungen zu bilden. Der Gegenstand, auf den sich eine Untersuchung bezieht, sollte in einer solchen Vorstellung gegeben sein. Erkennen wir soviel als Demokrits Eigenthum an, so haben wir eine Bestätigung dafür gefunden, dass die Aehnlichkeit mit der epikurischen *πρόληψις* sich in Demo-

---

[1]) *Διότιμος δὲ τρία κατ' αὐτὸν ἔλεγεν εἶναι κριτήρια· τῆς μὲν τῶν ἀδήλων καταλήψεως τὰ φαινόμενα, ὥς φησιν Ἀναξαγόρας, ὃν ἐπὶ τούτῳ Δημόκριτος ἐπαινεῖ· ζητήσεως δὲ τὴν ἔννοιαν (περὶ παντὸς γάρ, ὦ παῖ, μία ἀρχὴ τὸ εἰδέναι περὶ ὅτου ἐστὶν ἡ ζήτησις), αἱρέσεως δὲ καὶ φυγῆς τὰ πάθη κτλ.*

[2]) Ich kann Zeller III^{a} 508, 1 nur zustimmen, wenn er diesen Diotimos mit dem bei Diog. X, 3 erwähnten Stoiker und Gegner Epikurs für identisch hält. Wir müssen dann annehmen, dass unter den Verläumdungen, welche Diotimos gegen Epikur richtete, sich auch der Vorwurf des Plagiats an Demokrit befand und ihm diess Gelegenheit gab, die Erkenntnisstheorie des Letzteren zu berühren, s. über Diotimos auch Fabricius zu Sext. l. l.

krits Sinne nicht bloss auf die Vorstellung „Mensch“, sondern weiter auf eine ganze Reihe von Vorstellungen erstreckt. Denn was hier von gewissen Vorstellungen gesagt wird, dass sie der unentbehrliche Anfang jeder anzustellenden Untersuchung sind, muss unter allen charakteristischen Eigenschaften der *προλήψεις* wenigstens in Epikurs Augen die am meisten hervorstechende gewesen sein, da er auf sie den Namen derselben gegründet hat, als der vorher, ehe man an ein weiteres Denken und Untersuchen gehen kann, in der Seele vorhandenen. Es ist also das Mindeste, was wir sagen können, dass bei Demokrit sich bereits der Keim zu den später so genannten *προλήψεις* findet;[1]) denn da beide sich in so wesentlichen Stücken gleichen, kann eine Verschiedenheit, die uns berechtigte, in der einen eine Fortbildung der anderen zu sehen, nur darin gesucht werden, dass die *προλήψεις* innerhalb des epikurischen Systems eine viel höhere Bedeutung hatten, als jene Vorstellungen im Zusammenhang der demokritischen Lehren. Aber beweisen lässt sich Letzteres nicht. Man kann sich nicht darauf berufen, dass ja erst Epikur einen eigenen Namen für diese ganze Gattung von Vorstellungen erfand und ihre Theorie eingehender erörtert zu haben scheint. Denn diess würde sich auch aus der Zeit erklären lassen, in der er lebte und die diejenige Demokrits nicht bloss durch das stärkere Interesse an erkenntnisstheoretischen Problemen übertraf, sondern ihr auch durch eine grössere Gewandtheit in der Behandlung derselben voraus war. Es genügt auch nicht, daran zu erinnern, dass Epikur mit der Logik auch die Definitionen verwarf — tollit definitiones, sagt Cicero von ihm de finib. I, 7, 22 — während Aristoteles Demokrit unter den Wenigen der früheren Natur-

---

[1]) Des Ausdrucks *ἔννοια*, um die *πρόλ.* zu bezeichnen, bedient sich nicht bloss Sextus oder Diotimos, sondern auch Diog. X, 33.

philosophen nennt, die wenigstens hie und da einen Anlauf zum Definiren machten, s. die Stellen bei Zeller I, 746, 1. Hieraus nun aber zu schliessen, dass die *προλήψεις* in Epikurs Lehre einen grösseren Raum einnahmen, als bei Demokrit, dass jener der Definition sich gänzlich enthielt, dieser sich ihrer zuweilen bediente, würde voreilig sein. Denn wir kennen die angeblichen Definitionen Demokrits nicht, auf welche sich Aristoteles bezieht, und die Vermuthung liegt nahe genug, dass es Realdefinitionen waren; wenigstens führt darauf Aristoteles Metaph. XIII, 4. 1078ᵇ 29,[1]) wo er uns als das einzige Beispiel von Gegenständen solcher Definitionen *τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν* nennt. In diesem Falle würde aber Demokrits Praxis seiner Theorie nicht widersprechen; denn wenn diese, um bei dem Beispiel zu bleiben, eine Definition von Wärme und Kälte verwarf, so that sie diess nur in dem Sinne, dass sie es für überflüssig und unmöglich hielt, in breiter Weise die Bedeutung von Worten darzulegen, über die wir längst durch unsere Empfindung belehrt und verständigt sind, sie verwarf, mit anderen Worten, die Nominaldefinition des *θερμὸν* und *ψυχρόν*, wollte aber einer Erklärung und Ableitung dieser Thatsachen der Empfindung aus ihren Ursachen nicht im Wege sein. Es ist also möglich, um nicht zu sagen wahrscheinlich, dass Epikur, als er sich mit solcher Entschiedenheit gegen Definitionen aussprach,[2]) durchaus im

---

[1]) *τῶν μὲν γὰρ φυσικῶν ἐπὶ μικρὸν Δημόκριτος ἥψατο μόνον καὶ ὡρίσατό πως τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν.*

[2]) Es darf übrigens nicht übersehen werden, dass Epikur zum Ausgangspunkt der Untersuchung die Worte in ihrer ersten und ursprünglichen Bedeutung nahm cf. Diog. 37 f. und also wenigstens das Surrogat einer Definition übrig liess. Das Zeugniss des Diogenes wird bestätigt durch die Worte, mit welchen der Epikureer bei Cicero de finib. I, 9, 29 seinen Vortrag beginnt: primum igitur — sic agam, ut ipsi auctori hujus disciplinae placet: constituam quid

Sinne Demokrits handelte, der zu seiner Zeit noch nicht Veranlassung hatte, das Gleiche zu thun. Und dass in der That die Lehre von der Prolepsis — der Kürze halber brauche ich den Epikurischen Ausdruck auch hier, wo von Ansichten Demokrits die Rede ist — nicht isolirt in Mitten der übrigen Lehren des Philosophen stand, sondern andere verwandte nach sich gezogen hatte, beweist die Nachricht bei Sext. Math. VIII, 327, die eine grössere Beachtung verdient, als ihr bisher zu Theil geworden ist. Sextus spricht von der wissenschaftlichen Beweisführung, der *ἀπόδειξις*, und weist darauf hin, wie der Werth derselben von den Einen anerkannt, von den Anderen bestritten werde, *εἴγε οἱ μὲν δογματικοὶ τῶν φιλοσόφων καὶ οἱ λογικοὶ τῶν ἰατρῶν τιθέασιν αὐτήν, οἱ δὲ ἐμπειρικοὶ ἀναιροῦσι, τάχα δὲ καὶ Δημόκριτος· ἰσχυρῶς γὰρ αὐτῇ διὰ τῶν κανόνων ἀντείρηκεν.* Zeller I, 744, 3 beruft sich auf *τάχα*, um aus diesen Worten herauszulesen, dass Demokrit die Möglichkeit der Beweisführung nur mittelbar bestritten habe, und meint, dass sich Sextus auf solche Stellen beziehe, in denen Demokrit seiner kritischen Vorsicht in etwas leidenschaftlicher, an den Skepticismus anklingender Weise Luft gemacht hat, wie in dem von Diog. IX, 72 angeführten Ausspruche: *ἐτεῇ δὲ οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βυθῷ γὰρ*

---

et quale sit id de quo quaerimus, non quo ignorare hos arbitrer, sed ut ratione et via procedat oratio, cf. dazu II, 1, 3 ff. Ebenso könnte es auch Demokrit gehalten und z. B. seine Untersuchung über den Menschen (*περὶ ἀνθρώπου φύσιος* bei Diog. IX, 46) damit begonnen haben, dass er nachdrücklich auf die Vorstellungen hinwies, die alle mit dem Worte *ἄνθρωπος* verbinden. Leicht konnte diess dann dem Aristoteles der Anlass werden, den Demokrit unter die Ersten zu rechnen, welche wenigstens einen Ansatz zum Definiren machen, und vielleicht beschränkt sich auch die Definition des *θερμὸν* und *ψυχρὸν* (*ὡρίσατό πως*) auf eine solche admonitio, wie wir sie an dem Beispiel des Menschen kennen gelernt haben und welche bei den Epikureern die Stelle der definitio vertrat.

ἡ ἀληθείη. Bei dieser Erklärung hat Zeller gerade die Hauptsache, die Worte ἰσχυρῶς γὰρ — ἀντείρηκεν vollständig ignorirt; denn diese Worte enthalten die Begründung zu der vorher geäusserten Vermuthung des Sextus, und zwar sprechen sie eine Thatsache mit einer Bestimmtheit aus, von der durch kein zweifelndes τάχα etwas abgezogen wird. Wir haben also, so lange wir das Zeugniss des Sextus als ein giltiges anerkennen, daran festzuhalten, dass Demokrit in seiner κανόνες betitelten Schrift heftig gegen die ἀπόδειξις gesprochen hatte (ἰσχυρῶς — ἀντείρηκεν). Aus dem τάχα, das sich auf ἀναιροῦσιν, die gänzliche Aufhebung oder Verwerfung der Beweisführung bezieht, ergibt sich ferner, dass diese Bestreitung keine absolute, sondern nur eine relative war. In gewisser Hinsicht hatte Demokrit die Beweisführung für überflüssig oder unmöglich erklärt und sich hierbei, wie es scheint, sehr scharfer Ausdrücke (ἰσχυρῶς) bedient; diess gab denn, da er einmal im Verdacht des Skepticismus stand, zu der Vermuthung Anlass, dass er die Möglichkeit einer Beweisführung überhaupt bestritten habe. Die Richtigkeit dieser Erklärung wird bestätigt durch die Uebereinstimmung, welche so abermals zwischen Demokrit und Epikur hervortritt. Dass Letzterer die Beweisführung (ἀπόδειξις) nicht gänzlich verwarf, wird man, so lange als nicht ausdrückliche Zeugnisse dagegen sprechen, aus dem Umstande schliessen müssen, dass er sich selbst ihrer thatsächlich bedient hat; und wir würden annehmen, dass wenn z. B. Sextus die Folgerung Epikurs „Wenn Bewegung ist, so ist auch leerer Raum; nun ist aber Bewegung, also auch leerer Raum“ als eine ἀπόδειξις bezeichnet,[1]) diess ganz im Sinne ihres Urhebers ist.

[1]) adv. Math. VIII, 329: Ἐπίκουρος δοκεῖ ἰσχυροτάτην τεθεικέναι ἀπόδειξιν εἰς τὸ εἶναι κενὸν τοιαύτην· „εἰ ἔστι κίνησις, ἔστι κενόν· ἀλλὰ μὴν ἔστι κίνησις, ἔστιν ἄρα κενόν“.

Er liess die *ἀπόδειξις* in gewissen Fällen, wir dürfen sagen im Allgemeinen zu.[1]) Das wird dadurch, dass er sie in einzelnen Fällen ausdrücklich ausschloss, nur bestätigt. Er hielt sie überall da für überflüssig, wo uns durch welche Mittel immer ein unmittelbar Gewisses geboten wird. Von solchen letzten oder vielmehr ersten Wahrheiten hat uns die Sprache in den ersten und eigentlichen Bedeutungen der Worte einen Schatz aufbewahrt, zu dem die verschiedenen *κριτήρια* jedes sein Theil beigesteuert haben und welche sammt und sonders *προλήψεις* sind, die der *ἀπόδειξις* nicht weiter bedürfen.[2]) Wie hier hinter den *προλήψεις*, so muss anderwärts die *ἀπόδειξις* hinter den Thatsachen der Empfindung zurückstehen. Ein Beispiel dafür gibt uns Torquatus bei Cicero de finib. I, 9, 30, indem er Folgendes von Epikur berichtet: negat opus esse ratione neque disputatione, quam ob rem voluptas expetenda, fugiendus dolor sit; sentiri haec putat, ut calere ignem, nivem

---

[1]) Diess würde sich ausserdem bestimmter aus Epikurs eigenen Worten Diog. X, 37 ergeben, wenn wir dieselben folgendermassen schrieben: *πρῶτον μὲν οὖν τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις, ὦ Ἡρόδοτε, δεῖ διειληφέναι, ὅπως ἂν τὰ δοξαζόμενα ἢ ζητούμενα ἢ ἀπορούμενα ἔχωμεν εἰς ταῦτ' ἀνάγοντες ἐπικρίνειν καὶ μὴ ἄκριτα πάντα ἡμῖν εἰς ἄπειρον ἀποβαίνῃ ἀποδεικνύουσιν* (st. *εἰς ἄπειρον ἀποδεικνύωσιν* = ne indiscreta omnia nobis in infinitum demonstrent Cobet) *ἢ κενοὺς φθόγγους ἔχωμεν.*

[2]) Diess nämlich ist der Sinn der Worte Epikurs bei Diog. X, 38: *ἀνάγκη γὰρ τὸ πρῶτον ἐννόημα καθ' ἕκαστον φθόγγον βλέπεσθαι καὶ μηθὲν ἀποδείξεως προσδεῖσθαι, εἴπερ ἕξομεν τὸ ζητούμενον ἢ ἀπορούμενον καὶ δοξαζόμενον ἐφ' ὃ ἀνάξομεν, εἴτε κατὰ τὰς αἰσθήσεις δεῖ πάντα τηρεῖν καὶ ἁπλῶς τὰς παρούσας ἐπιβολὰς τῆς διανοίας εἴθ' ὅτι δήποτε τῶν κριτηρίων.* Nicht verstanden hat diese Worte Gassendi, da er *εἶτα κατὰ τὰς αἰσθήσεις* schreiben wollte; Cobet hat mit Recht die alte Lesart wieder hergestellt, nach der wir den Gedanken, welcher dem *πρῶτον μὲν οὖν τὰ ὑποτεταγμένα κτλ.* (37) entspricht, in *ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ὑπάρχοντα πάθη κτλ.* suchen müssen und suchen können.

esse albam, mel dulce, quorum nihil oportere exquisitis rationibus confirmare, tantum esse satis admonere. Diese Beispiele genügen. Sie zeigen, dass auch Epikur die Beweisführung unter gewissen Verhältnissen verwarf, für unmöglich oder doch für überflüssig erklärte. Dass auch Demokrit das Gleiche that, hat sich uns schon aus Sextus Worten ergeben. Führen wir die Parallele, die so einmal zwischen Epikur und Demokrit gezogen worden ist, noch weiter durch, so erkennen wir auch, in welchen bestimmten Fällen Demokrit den Werth der *ἀπόδειξις* bestritt. Denn da auch er wie Epikur gewisse letzte Thatsachen, wie sie uns durch die Empfindung und in den *προλήψεις* dargeboten werden, anerkannte, so wird er ebenso wie Epikur die *ἀπόδειξις* in allen den Fällen als unnütz verworfen haben, in denen durch eines jener Kriterien schon die volle Evidenz gewonnen war. Die Kraft dieses Analogieschlusses wird nicht wenig erhöht durch den Titel der Schrift, in welchem Demokrit die *ἀπόδειξις* bestritten hatte, denn diess war nach Sextus' angeführten Worten *διὰ τῶν κανόνων,* also in einer *κανόνες* betitelten Schrift geschehen. Unter *κανόνες* ist aber das zu verstehen, was die Späteren *κριτήρια* nannten,[1]) wie Demokrits eigene Worte bei Sext. VII, 137 lehren: *γινώσκειν τε χρὴ ἄνθρωπον τῷδε τῷ κανόνι ὅτι ἐτεῆς ἀπήλλακται.*[2]) Im Zusammenhange also mit seiner Theorie

[1]) Denselben Ausdruck braucht aber auch Epikur Diog. X, 129: *ὡς κανόνι τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες.*

[2]) Diese Worte sind einer Schrift Demokrits *περὶ ἰδεῶν* entnommen. An der Aechtheit dieser Schrift zu zweifeln, ist kein genügender Grund vorhanden. Zwar fehlt sie im Katalog des Diogenes, oder, wie wir sagen müssen, des Thrasylos; und das würde gegen ihre Aechtheit schwer ins Gewicht fallen, wenn nur nicht der Ausweg übrig bliebe, dass sie unter einem anderen Titel darin verborgen sei. Da nun die Schrift aller Wahrscheinlichkeit nach „von der Gestalt der Atome oder von den Atomen schlechtweg handelte" (Zeller I, 698, 3), so ist sie vielleicht identisch mit der, welche

der *κανόνες* oder Kriterien der Erkenntniss hatte Demokrit sich gegen die Beweisführung ausgesprochen: und welcher andere Zusammenhang könnte das wohl sein, als der oben vermuthete? Wir haben nicht umsonst auf den Titel der demokritischen Schrift geachtet; er soll uns nun noch einen anderen Dienst leisten und die Frage nach der Abhängigkeit, in der sich Epikur auch in der Erkenntnisstheorie von Demokrit befand, zu einer bejahenden Entscheidung bringen. Zunächst muss erst vor jedem Zweifel sicher gestellt werden, dass in der That eine Schrift Demokrits des obigen Titels existirte. Ein solcher Zweifel könnte eine gewisse Begründung dadurch zu erhalten scheinen, dass eine Schrift *κανόνες* sich in dem Verzeichnisse der demokritischen Schriften, welches Diog. IX, 46 ff. nach Thrasylos gibt, nicht findet, wenigstens nicht in dem von Mullach fragm. philosoph. I, 337 und von Cobet in seiner Ausgabe approbirten Texte. Sie deshalb ohne Weiteres zu den unächten zu werfen, muss uns aber bedenklich machen, was Diogenes 49 über alle die Schriften bemerkt, welche den Namen Demokrits mit Unrecht tragen: *τὰ δ' ἄλλα ὅσα τινὲς ἀναφέρουσιν εἰς αὐτὸν τὰ μὲν ἐκ τῶν αὐτοῦ διεσκεύασται, τὰ δ' ὁμολογουμένως ἐστὶν ἀλλότρια.* Denn zu den einstimmig für unächt geltenden Schriften gehört sie nicht, da Sextus sie zu den ächten zählt. Aber auch denen können wir sie nicht zurechnen, welche nichts als Auszüge

Diog. IX, 47 unter dem Titel *περὶ τῶν διαφερόντων ῥυσμῶν* anführt. Fabricius zur Stelle des Sextus will sie in der bei Diog. l. l. genannten *περὶ εἰδώλων* wiederfinden; aber diese Schrift beschäftigte sich mit anderen Dingen, wie schon der Doppeltitel *ἢ περὶ προνοίης* zeigt. Die Annahme übrigens, dass bereits Thrasyl die Schrift *περὶ ἰδεῶν*, nur unter anderem Titel, kannte, wird erleichtert durch die Doppeltitel mehrerer Schriften, denen wir bei Diogenes begegnen und durch den Zusatz, den wir 46 nach den Titeln *περὶ νοῦ, περὶ αἰσθησίων* lesen: *ταῦτά τινες ὁμοῦ γράφοντες περὶ ψυχῆς ἐπιγράφουσι.*

oder Umarbeitungen anderer Schriften des Philosophen waren; denn Sextus VII, 137 macht ausdrücklich auf eine gewisse Verschiedenheit aufmerksam, welche zwischen den erkenntnisstheoretischen Ansichten Demokrits, wie sie sich in den *κρατυντήρια* und der Schrift *περὶ ἰδεῶν* zeigten, und denjenigen der *κανόνες* bestanden. Er sagt mit Beziehung auf die aus den beiden anderen Schriften citirten Sätze: *καὶ δὴ ἐν μὲν τούτοις πᾶσαν σχεδὸν κινεῖ κατάληψιν καὶ μόνον ἐξαιρέτως καθάπτεται τῶν αἰσθήσεων· ἐν δὲ τοῖς κανόσι δύο φησὶν εἶναι γνώμας κτλ.* Genau gesprochen braucht diess zwar noch nicht eine Verschiedenheit der Lehre zu sein, sondern kann und wird nur eine Verschiedenheit der Fassung sein; aber auch so greift die Verschiedenheit zu tief, als dass wir sie einem Excerptor oder späteren Bearbeiter demokritischer Schriften auf die Rechnung setzen dürften. Da also in keiner der beiden Kategorien gefälschter Schriften, welche Diogenes unterscheidet, Raum für die *κανόνες* ist, müssen wir uns auf andere Weise mit der Autorität des Thrasylos abzufinden suchen. Diess geschieht, indem wir auf die frühere Gestalt des Diogenestextes zurückgehen. Nach dieser las man nämlich IX, 47 *περὶ λοιμῶν κανὼν α' β' γ'*. Die von Sextus citirte Schrift fand sich danach auch im Verzeichnisse des Thrasylos; denn dass die *κανόνες* des Sextus mit diesem *κανὼν* bei Diogenes identisch sind, steht ausser allem Zweifel, da die Angabe des Diogenes, dass die Schrift drei Bücher umfasste, auch den kleinen Anstoss beseitigt, den sonst das Schwanken des Titels zwischen Plural und Singular geben könnte. Es kommt dazu, dass, nach den Mittheilungen zu schliessen, welche uns Sextus VII, 138 und VIII, 327 daraus macht, die *κανόνες* eine Schrift erkenntnisstheoretischen Inhalts war. Auf eine eben solche Schrift lässt aber auch der Zusammenhang schliessen, in dem der *κανὼν* bei Diogenes steht. Thrasylos hatte bei seiner Einordnung der demokritischen

Schriften in Tetralogien auf den Inhalt derselben Rücksicht genommen. Es wird also kein Zufall sein, dass mit dem *κανών* und einer Schrift des vagen (wenn nämlich richtig überlieferten) Titels *ἀπορημάτων* die *κρατυντήρια* und *περὶ εἰδώλων ἢ περὶ προνοίης* eine Tetralogie bilden. Denn dass die *κρατυντήρια* erkenntnisstheoretischen Inhalts waren, folgt aus dem, was Sextus VII, 136 über sie bemerkt: *ἐν δὲ τοῖς κρατυντηρίοις καίπερ ὑπεσχημένος ταῖς αἰσθήσεσι τὸ κράτος τῆς πίστεως ἀναθεῖναι οὐδὲν ἧττον εὑρίσκεται τούτων καταδικάζων· φησὶ γὰρ κτλ.* (vgl. auch den Zusatz des Diogenes: *ὅπερ ἐστὶν ἐπικραντικὰ τῶν προειρημένων*); und dasselbe müssen wir von der zweiten Schrift annehmen, da nach einer bekannten Lehre Demokrits (s. Zeller I, 757) das Voraussehen der Zukunft (*προνοίη*) eben durch die *εἴδωλα* ermöglicht wurde.[1]) Es scheint also, dass wir an dem überlieferten *κανών* nicht rütteln dürfen. Was fangen wir aber denn mit *περὶ λοιμῶν* an? Hübner hatte diesem zu Liebe *κανὼν* in *κακῶν* geändert und den ganzen Titel *περὶ λοιμῶν ἢ λοιμικῶν κακῶν* geschrieben. Mullach und Cobet sind ihm hierin gefolgt. Er berief sich dabei auf eine Stelle des

[1]) Dass diese erkenntnisstheoretischen Schriften von Thrasyl zu den *φυσικὰ* gerechnet werden, wird den nicht stören, welcher bedenkt, dass zu Demokrits Zeiten die Erkenntnisstheorie in ihren Anfängen stand und deshalb in den auf sie bezüglichen Schriften die wenigen specifisch erkenntnisstheoretischen Wahrheiten, die man auszusprechen hatte, gegenüber der Fülle der besonders aus der Naturwissenschaft (denn das war doch damals die einzige Wissenschaft) entlehnten Beispiele fast verschwinden mussten. Uebrigens könnten die Epikureer, indem sie die Kanonik zur Physik rechneten (Zeller III[a] 360) diess nach dem Vorgange Demokrits gethan haben. Diess wird bestätigt durch die *κρατυντήρια* genannte Schrift. Denn durch den Titel, wenn wir der Erklärung bei Diogenes (*ὅπερ ἐστὶν ἐπικραντικὰ τῶν προειρημένων*) folgen dürfen, werden die in dieser Schrift enthaltenen erkenntnisstheoretischen Untersuchungen nur als eine Ergänzung der *φυσική* bezeichnet.

Gellius IV, 13, wo man das überlieferte *περὶ λοιμῶν ἢ λογικῶν κανὼν* schon früh in *περὶ λοιμῶν ἢ λοιμικῶν κακῶν* geändert hatte. Neuerdings hat aber Hertz, wie mir scheint, einer Notiz des Scioppius folgend, hier *περὶ ῥυσμῶν ἢ λογικῶν κανὼν* geschrieben. Die Stelle des Gellius ist danach für uns kein genügender Grund, um das bei Diogenes überlieferte *κανών*, noch dazu im Widerspruch mit anderen dagegen sprechenden Momenten, in *κακῶν* zu ändern. Eine Schrift des Titels, wie ihn Hübner herstellen wollte, also eine Schrift rein medizinischen Inhaltes würde ausserdem in dieser Tetralogie nicht ihren gehörigen Platz haben, sondern unter den *τεχνικὰ* 48 aufgezählt worden sein. Aber wie konnte dieser sonderbare Zusatz *περὶ λοιμῶν* sowohl bei Diogenes, als bei Gellius — denn bei Beiden scheint diess unabhängige, handschriftliche Ueberlieferung zu sein — zu *κανὼν* gemacht werden? Wollte allerdings heutzutage Jemand ein Buch „Logik oder über Krankheitserscheinungen des Menschen“ nennen, so würde man diess entweder für eine Dummheit oder für eine bösartige Satire halten. Für den sehr ähnlichen Titel der Demokritischen Schrift haben wir eine andere Erklärung, wenn wir voraussetzen, dass Demokrit selber die Schrift einfach *κανὼν* genannt hatte, weil sie entweder selber eine Richtschnur unserer Erkenntniss sein sollte oder sich mit den Kriterien der Wahrheit beschäftigte, und dass Thrasylos den Zusatz *περὶ λοιμῶν* machte mit Rücksicht auf die zahlreichen Beispiele, welche Demokrit zur Erläuterung seiner Theorie aus der medizinischen Wissenschaft entlehnt hatte. Die Medizin würde dann bei Demokrit dieselbe Rolle gespielt haben, wie in der modernen Logik Mathematik und Naturwissenschaft,[1]) und vielleicht wollte auch Thrasylos

[1]) In einer Anmerkung darf wohl daran erinnert werden, wie viel Stoff gerade die medizinische Wissenschaft jener Tage für er-

mit seinem Zusatz nichts weiter sagen, als was auf dem Titel einer neueren Darstellung der Logik ausgedrückt wird durch „Mit Rücksicht auf Mathematik und Naturwissenschaft.“ [1]) Unzweifelhaft ist hiernach, dass auf dem Titel einer erkenntnisstheoretischen Schrift Demokrits das Wort *κανὼν* stand und sehr wahrscheinlich wenigstens, dass dasselbe für sich allein den Titel bildete. Wenn wir nun hören, dass Epikur sein erkenntnisstheoretisches Werk *κανὼν* nannte, und daher diese ganze Disciplin *κανονικὴ* hiess, so werden wir jetzt

kenntnisstheoretische Erörterungen darbot. Die einfache Thatsache, dass auf Grund von Differenzen dieser Art sich die beiden Schulen der Methodiker und Empiriker schieden, bezeugt diess zur Genüge. Ich verweise ausserdem auf das in der letzten Anmerkung Gesagte. Danach kann in den erkenntnisstheoretischen Schriften jener Zeit das eigentliche Erkenntnisstheoretische immer nur einen kleinen Raum eingenommen haben, während der grössere den einzelnen Beispielen, die zu allermeist von den Naturwissenschaften dargeboten wurden, vorbehalten blieb. Nach dem, was ich im Hermes XI über den Krotoniaten Alkmäon bemerkt habe, würde ein Arzt der Erste sein, dem wir eine nähere erkenntnisstheoretische Bestimmung verdanken. Auch, was hiermit zusammenhängt, die Leistungen der medizinischen Wissenschaft der Griechen für die Psychologie werden in den Geschichten derselben nicht genügend gewürdigt. Und doch s. Galen de plac. Hipp. et Plat. fr. 5 ed. Müller, dazu Platons Urtheil über Hippokrates im Phädros. Nimmt man dazu die genaue Uebereinstimmung zwischen Hippokrates und Plato, welche Galen l. l. 455 betont, so kann kein Zweifel sein, dass Platons eigenthümliche Psychologie im Wesentlichen von Hippokrates genommen ist.

[1]) Wir werden also auch bei Gellius das *περὶ λοιμῶν* nicht antasten und werden das eingeschaltete *ἢ λογικῶν* für den Zusatz eines Späteren halten, der das durch Thrasyls Zusatz möglicher Weise entstehende Missverständniss, als ob man es mit einer medizinischen Schrift zu thun habe, beseitigen und den logischen, d. h. erkenntnisstheoretischen Charakter der Schrift hervorheben wollte. Die von Hertz gebilligte Aenderung des Scioppius *περὶ ῥυσμῶν* st. *περὶ λοιμῶν* ist, wenn sie aus blosser Conjectur hervorgegangen sein sollte, durch den Zusammenhang der Gelliusstelle nicht genug begründet.

nicht mehr, wenigstens nicht zuerst, wie Brandis III^{b} 15, in diesem Namen eine Anspielung auf Polyklets berühmte Statue finden, sondern zunächst darin das Geständniss Epikurs erblicken, dass er in diesem Werke sich an Demokrits gleichnamige Schrift angeschlossen hatte. So wirkt die Uebereinstimmung der erkenntnisstheoretischen Lehren beider Philosophen, so weit wir dieselbe in den uns erhaltenen Spuren verfolgen können, und die Gleichheit der Titel, welche die darauf bezüglichen Schriften trugen, zu dem gleichen Resultate zusammen, die Abhängigkeit, in der Epikur auch auf erkenntnisstheoretischem Gebiete von Demokrit stand, ausser allem Zweifel zu sehen. Den Alten, denen ein grösseres Material zur Verfügung stand als uns, konnte diess natürlich noch weniger entgehen. Wir werden uns deshalb nicht wundern, wenn Ariston den *κανὼν* Epikurs geradezu abgeschrieben aus dem Werke eines Demokriteers, dem *Τρίπους* des Nausiphanes nannte.[1]) Mit dieser Ansicht über den

[1]) Diog. X, 14. Dass dieses Werk erkenntnisstheoretischen Inhalts war, ergibt sich, abgesehen von der Zusammenstellung mit dem *κανών*, vielleicht auch aus seinem Titel. Sinnlich concret, wie derselbe ist, erinnert er an die Titel demokritischer Schriften wie *Ἀμαλθείης κέρας* und *Τριτογένεια*. Namentlich der letztere verdient Beachtung; denn die symbolische Natur desselben wird durch den erklärenden Zusatz des Diogenes (oder Thrasyl) *τοῦτο δ' ἔστιν, ὅτι τρία γίνεται ἐξ αὐτῆς, ἃ πάντα τἀνθρώπινα συνέχει* ausdrücklich bezeugt. Verbinden wir damit die von Menage z. St. angeführten Stellen, wie des Tzetzes, dass Demokrit so die *φρόνησις* genannt habe, *ὅτι — τρία ταῦτα χαρίζεται βουλεύειν καλῶς, κρίνειν ὀρθῶς, πράττειν δικαίως*, und bedenken wir ferner die Stelle, welche diese Schrift im Verzeichnisse in Mitte von ethischen Schriften einnimmt, so wird es gewiss, dass Demokrit darin in den angegebenen drei Richtungen sittliche Vorschriften fürs Leben gab und deshalb, nicht weil er darin mythologische Untersuchungen über die Göttin Pallas anstellte, den Namen *Τριτογένεια* wählte. Diess klärt uns über die Bedeutung des Titels *Τρίπους* auf. Zunächst wurde dieser Titel wohl

Ursprung der erkenntnisstheoretischen Lehren Epikurs steht Zellers Meinung im Widerspruch, der III^a 430 f. dieselben, allerdings unter bedenklichen Verclausulirungen, auf Aristipp zurückführt. „Von den Kyrenaikern", sagt er, „hat Epikur nicht bloss in der Moral das Princip des Hedonismus, sondern auch in der Erkenntnisstheorie die Behauptung aufgenommen, dass die Sinnesempfindung die einzige Quelle unserer Vorstellungen, und dass alle Empfindung als solche wahr sei, und auch den Satz kann er nicht ganz zurückweisen, dass die Empfindungen zunächst nur von unseren subjektiven Zu-

---

deshalb gewählt, weil der Dreifuss das Symbol der Wahrheit war und in der Schrift des Nausiphanes, die wir uns nach Analogie des *κανών* denken müssen, die Anweisung gegeben wurde, zu aller und jeder Wahrheit zu gelangen. Dann aber kommt in Betracht, dass nach dem Zeugniss des Diotimos bei Sextus VII, 140 Demokrit (jedes Bedenken gegen dieses Zeugniss schwindet durch das, was uns sonst über die Lehre Demokrits bekannt ist, und durch die drei Bücher, in welche nach Diogenes der *κανών* eingetheilt war) und also wohl auch Nausiphanes drei verschiedene Kriterien der Erkenntniss unterschied. Die Wahrheit stand also nach seiner Ansicht, die die Demokrits war, gewissermassen auf drei Füssen. So wenig geschmackvoll diess Gleichniss ist, so wahrscheinlich ist es doch, dass es der zweite und stärkere Grund war, welcher den Nausiphanes bewog, die Schrift, die, wenn auch nur im Keim, die ganze Wahrheit enthielt, gerade den Dreifuss, *Τρίπους*, zu nennen.

Es verdient übrigens noch Erwähnung, dass Epikur gerade im *κανών*, dem aus dem *Τρίπους* abgeschriebenen Werke, drei verschiedene Kriterien unterschied (cf. Diog. 31), während er diese Zahl sonst bald auf zwei reducirte (s. Zeller III^a 361, 1 und Diog. X, 68), bald auf vier vermehrte (cf. Diog. 50 f.). — Einen anderen Sinn hat der *Τρίπους* des Andron (Diog. I, 30), der sich auf den bei den sieben Weisen herumwandernden Dreifuss bezieht, und erlaubt schwerlich einen Rückschluss auf den Titel der Schrift des Nausiphanes.

Dieselbe Vermuthung über den Ursprung des Titels *Τρίπους* an der Schrift des Nausiphanes hatte bereits Gassendi ausgesprochen, ohne sie jedoch näher zu begründen.

ständen und daher nur von den relativen Eigenschaften der Dinge Kunde geben.“ Dass hierdurch aber, mindestens gesagt, das wahre Verhältniss nicht zum vollen Ausdruck gebracht ist, ergibt sich daraus, dass, sobald wir die Erkenntnisstheorie beider Philosophen nur etwas anders wenden, augenblicklich ein fundamentaler Gegensatz zwischen ihnen hervortritt. Denn in einem ganz anderen Sinne behauptete Aristipp und behauptet Epikur die Wahrheit der Sinnesempfindung, jener, um dadurch die Unmöglichkeit aller wissenschaftlichen Forschung, der Naturforschung insbesondere zu beweisen, dieser gerade umgekehrt, um sich dafür Mittel und Wege zu schaffen. Man sieht der Zellerschen Ansicht das Gezwungene an. Bei Demokrit den Anknüpfungspunkt auch für die Kanonik Epikurs zu finden, hinderte ihn die falsche Ansicht, welche er sich von dessen Erkenntnisstheorie gebildet hatte.[1]) So blieb nichts übrig, als auf Aristipp zurückzugehen, in dem er und Andere die zweite Hauptquelle des epikurischen Systems erkannt zu haben glaubten.

Indem wir die Berechtigung dieser Voraussetzung untersuchen, genügen wir zugleich der Aufgabe, welche der zweite Theil unserer jetzigen Betrachtung an uns stellt, nämlich den Satz zu erweisen, dass auch in der Ethik ebenso gut wie in den beiden anderen Theilen seiner Philosophie Epikur durch die engsten Beziehungen mit Demokrit verknüpft ist. Auch hier muss die Vergleichung der betreffenden Lehren Alles entscheiden. Eine Ueberlieferung darüber gibt es nicht; denn was den Schein einer solchen trägt bei Diog. X, 4[2]) ist nur

---

[1]) Und doch lag, da Epikur einmal in der Naturphilosophie sich an Demokrit anschloss, die Vermuthung am nächsten, dass er diess auch in der Kanonik gethan haben werde, die in den Augen der Epikureer ja nur als ein Theil der Physik Werth hatte.

[2]) Als eine der auf Diotimos, Posidonius u. A. zurückgehenden

das Urtheil von Anderen, noch dazu Gegnern Epikurs. Aber die Vergleichung der Lehren beider Philosophen scheint dieses Urtheil nur zu bestätigen; denn wenn wir Zeller hören 430 f., so hatte Epikur mit den Kyrenaikern nicht nur das Princip des Hedonismus gemein, „mit den Kyrenaikern lehrt er auch, dass die wahre Lust nur durch philosophische Einsicht gewonnen werde, und dass diese Einsicht vor Allem die Befreiung des Geistes von Leidenschaften, Furcht und Aberglauben zu bewirken habe.“ Das ist richtig, falsch aber ist der Schluss, den Zeller hieraus zieht, Epikur habe in seiner Ethik ebenso an Aristipp angeknüpft, wie Zeno an Antisthenes. Denn was ihm Zellers Worten zufolge mit Aristipp gemein ist, ist ihm nicht nur mit diesem, sondern auch mit Demokrit gemein. Was zuerst das Princip des Hedonismus betrifft, so macht sich dasselbe nicht minder in Demokrits als in Aristipps Ethik geltend. Darauf deuten die Worte des Diotimos bei Sext. VII, 140, der Folgendes als Lehre Demokrits berichtet: *αἱρέσεως δὲ καὶ φυγῆς* (sc. *κριτήριά ἐστι*) *τὰ πάθη· τὸ μὲν γὰρ ᾧ προσοικειούμεθα, τοῦτο αἱρετόν ἐστι, τὸ δὲ ᾧ προσαλλοτριούμεθα, τοῦτο φευκτόν ἐστιν.* Wir haben schon einmal, bei Besprechung der Erkenntnisstheorie, gesehen, dass der Bericht des Diotimos, von dem die citirten Worte ein Theil sind, wenn man ihn der Terminologie einer späteren Zeit entkleidet, nichts Unglaubwürdiges aussagt, sondern an eigene Aeusserungen Demokrits gehalten die Probe besteht. Dasselbe begegnet uns hier wieder; denn damit, dass die *πάθη*, d. h. die Empfindungen der Lust und Unlust, die Richtschnur unseres Handelns sein sollen, stimmen vollkommen überein fr. mor. 8 (ed. Mull.): *οὖρος ξυμφορέων καὶ ἀξυμφορέων τέρψις καὶ ἀτερπίη* und fr. 2: *ἄριστον ἀνθρώπῳ*

Verläumdungen Epikurs wird hier angeführt: *τὰ δὲ Δημοκρίτου περὶ τῶν ἀτόμων καὶ Ἀριστίππου περὶ τῆς ἡδονῆς ὡς ἴδια λέγειν.*

τὸν βίον διάγειν, ὡς πλεῖστα εὐθυμηθέντι καὶ ἐλάχιστα ἀνιηθέντι. Nach Epikur bei Diog. X, 132 ferner ist die Ursache unserer Glückseligkeit nicht die sinnliche Lust in ihren mancherlei Gestalten, sondern der nüchterne Sinn, der sich keinem Triebe blindlings hingibt und die Seele von der Herrschaft der Vorurtheile befreit. Dieser hat aber seinen Ursprung in der *φρόνησις*, welche die Mutter aller Tugenden ist. Hiermit halte man zusammen Demokrits Ansicht, der, obgleich er, wie wir gesehen haben, dem Hedonismus huldigt, doch keineswegs gesonnen ist, unterschiedslos jeder Lust zu folgen (fr. 3 *ἡδονὴν οὐ πᾶσαν, ἀλλὰ τὴν ἐπὶ τῷ καλῷ αἱρέεσθαι χρεών*) und insbesondere vor sinnlicher Lust aller Art warnt (fr. 1. 47). Auch er verlangt deshalb, dass der Mensch, um zur Glückseligkeit zu gelangen, eine Scheidung zwischen den verschiedenen Lustempfindungen vornehme (fr. 1 *συνίστασθαι δ' αὐτὴν* [sc. *τὴν εὐθυμίην* oder *εὐδαιμονίην*] *ἐκ τοῦ διορισμοῦ καὶ τῆς διακρίσεως τῶν ἡδονῶν*), und fordert vor allen Dingen Mässigung im Genuss, wenn derselbe dem angegebenen Zwecke dienen soll (fr. 20). Das heisst mit anderen Worten, das Glück unseres Lebens beruhe nicht auf der Hingabe an die einzelnen Lustempfindungen, sondern auf demjenigen in uns, das uns dieselben in der rechten Weise auswählen und behandeln lehrt, und das ist das, was wir Einsicht, Vernunft oder Verständigkeit nennen könnten, die Griechen *φρόνησις* nannten. Aber nicht bloss als Folgerung aus anderen Sätzen Demokrits lernen wir die praktische Bedeutung kennen, welche er der *φρόνησις* beilegte; ausdrücklich hat er den Werth derselben fürs Leben ausgesprochen und mit einer Stärke, welche den angeführten Worten Epikurs Nichts nachgibt, in der *Τριτογένεια* betitelten Schrift, in der er (s. Zeller I, 751, 4) die *φρόνησις* als die Quelle dreier Dinge bezeichnete, auf denen alles Menschliche beruhe (*τρία γίγνεται ἐξ αὐτῆς, ἃ πάντα τὰ*

ἀνθρώπινα συνέχει), des *εὖ λογίζεσθαι* (cf. *νήφων λογισμὸς* bei Epikur), des *λέγειν καλῶς* und des *ὀρθῶς πράττειν*. Dass endlich Demokrit so gut wie Aristipp und Epikur gegen Leidenschaften, gegen Furcht und Aberglauben geeifert habe, lässt sich aus der ganzen Art seines Philosophirens schliessen. Das Erstere versteht sich ohnediess bei einem Philosophen von selber, um aber jedes Stäubchen Unsicherheit zu beseitigen, verweise ich auf fr. 77: *θυμῷ μάχεσθαι μὲν χαλεπόν, ἀνδρὸς δὲ τὸ κρατέειν εὐλογίστου* und 80: *ἰατρικὴ μὲν γὰρ σώματος νοῦσον ἀκέεται, σοφίη δὲ ψυχὴν παθέων ἀπαιρέεται*. Und was das Zweite betrifft, so beseitigen jeden Zweifel folgende, bei Stobaeus Floril. 120, 20 erhaltene Worte Demokrits: *ἔνιοι θνητῆς φύσιος διάλυσιν οὐκ εἰδότες ἄνθρωποι, συνειδήσι δὲ τῆς ἐν τῷ βίῳ κακοπρηγμοσύνης τὸν τῆς βιοτῆς χρόνον ἐν ταραχῇσι καὶ φόβοισι ταλαιπωρέουσι, ψεύδεα περὶ τοῦ μετὰ τὴν τελευτὴν μυθοπλαστέοντες χρόνου* (s. dazu Zeller I, 732, 1), cf. fr. 51: *ἀνοήμονες τὸ ζῆν ὡς στυγέοντες ζῆν ἐθέλουσι δείματι Ἀΐδεω*. Aus dieser Spur lässt sich vermuthen, dass Demokrit, um den Menschen die Furcht vor dem Tode zu nehmen, in ähnlicher Weise gegen die abergläubischen Vorstellungen über ein Fortleben nach demselben polemisirt habe, wie diess später Aristipp und Epikur thaten.[1]) Diesen Inhalt hatte ohne Zweifel, da sie unter den ethischen Schriften erscheint, die *περὶ τῶν ἐν Ἅιδου* betitelte Schrift der ersten Tetralogie. Soweit erscheinen Demokrit und Aristipp als gleichberechtigt; es lässt

---

[1]) Dass Demokrit, während er hier den Aberglauben zu beseitigen bemüht war, ihn durch eine andere Thür wieder hereingelassen haben sollte, indem er dem Dämonenglauben eine wissenschaftliche Stütze gab, habe ich schon vorher S. 75 f. einmal bezweifelt und muss diesen Zweifel hier noch einmal und nachdrücklicher wiederholen. Die angeblichen Dämonen Demokrits (s. Zeller I, 756, 1) sind, von einer geringen Modification abgesehen, Nichts als *εἴδωλα* der Art,

sich mittelst des Angeführten allein nicht entscheiden, welcher von beiden es ist, an den Epikur in seiner Ethik anknüpfte. Dass Epikur in der Physik auf Demokrit fusste, könnte ich allerdings schon hier zu dessen Gunsten geltend machen; ich unterlasse es aber, weil ich seinen Anspruch durch ein schlagenderes Argument zur Anerkennung zu bringen hoffe. Die wichtigste Frage aller Ethik ist nächst der nach dem Kriterium die Frage nach dem höchsten Gut. Auf jene lautete die Antwort bei Demokrit sowohl als Aristipp mit Epikur übereinstimmend, in der Beantwortung dieser dagegen scheiden sich die Wege. Auf der einen Seite erblicken wir Aristipp mit der Behauptung, dass das Ziel unseres Strebens die einzelne Lustempfindung ist, auf der anderen Demokrit und Epikur, welche dasselbe in die Ruhe der Seele und die Freiheit von Schmerzen setzen.[1]) Diess

wie sie Lucret. IV, 732 ff. beschreibt, cf. 131 ff., V, 1169 ff. Unsere Zeugen sprechen nur von *εἴδωλα*, und wenn sie diesen die Kraft beilegen, gute und schädliche Wirkung hervorzubringen, so gibt uns diess kein Recht, auf die Existenz von Wesen zu schliessen, deren Ausfluss jene *εἴδωλα* sind. Sie bringen diese Wirkung hervor vermittelst des Eindrucks, den sie auf unsere Seele machen. Der Wunsch des Demokrit, *εὔλογχα εἴδωλα* zu begegnen, ist ebenso begreiflich und natürlich, wie der jedes Menschen, angenehm zu träumen.

[1]) Diog. IX, 45 gibt als Demokrits Ansicht an *τέλος εἶναι τὴν εὐθυμίαν — καθ' ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει, ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβου ἢ δεισιδαιμονίας ἢ ἄλλου τινὸς πάθους. καλεῖ δ' αὐτὴν καὶ εὐεστὼ καὶ πολλοῖς ἄλλοις ὀνόμασιν*, s. Zeller I, 748, 8. Danach befand sich unter diesen Namen auch *ἀταραξία*. Allerdings fügt Epikur noch ergänzend *ἀπονία* hinzu, cf. Diog. X, 137, und bestimmt die *ἀταραξία* näher als *τῆς ψυχῆς*, cf. 128 und bes. Sen. ep. 66, 45: apud Epicurum duo bona sunt ex quibus summum illud beatumque componitur, ut corpus sine dolore sit, animus sine perturbatione. Die folgende Untersuchung wird aber lehren, dass auch Demokrit sich mit der Ruhe des Gemüthes, insofern sie die Glückseligkeit begründen sollte, die Freiheit von Schmerzen verbunden dachte.

scheint mir ein schlagender Beweis zu sein, dass Epikur auch in der Ethik zunächst und wesentlich nicht auf Aristipp, sondern auf Demokrit zurückging. Freilich hat ja auch der Stifter der skeptischen Schule, Pyrrho, die *ἀταραξία* als das letzte Ziel alles Strebens bezeichnet, und Epikur war der Schüler des Nausiphanes, den man zu Pyrrho in persönliche Beziehungen setzte. Diese beiden Thatsachen könnte man verbinden und daraus schliessen wollen, dass Epikur die Cardinalbestimmung seiner Ethik nicht dem Aristipp, aber auch nicht dem Demokrit, sondern der skeptischen Schule verdankt. Diese Combination indessen scheitert, abgesehen von anderen, schon an der einfachen Erwägung, dass Demokrit es ist, an den Epikur in den beiden anderen Disciplinen seiner Philosophie, in der Physik, und wie wir gesehen haben, in der Kanonik sich anlehnt: ceteris paribus hat also dieser ein höheres Recht als jeder andere, für den Urheber auch der Ethik Epikurs zu gelten. Wenn Pyrrho der *ἀταραξία* in der Ethik eine ähnliche Bedeutung zugestand, wie Epikur, so erklärt sich diess daraus, dass auch die Wurzeln seiner Skepsis zum Theil bei Demokrit lagen. Noch bleiben indess Bedenken zu erledigen, welche sich der Annahme entgegenstellen, dass Epikurs Ethik aus der Demokritischen ihren Ursprung genommen hat. Zwischen den ethischen Ansichten Beider scheinen nämlich Differenzen zu bestehen, welche nicht als oberflächlich sich beseitigen lassen, sondern Kern und Wesen derselben berühren. Denn während nach Epikur die Bedingungen der Glückseligkeit nicht bloss in der Seele, sondern auch im Körper liegen, um sie zu erreichen nicht bloss die *ἀταραξία*, sondern auch die *ἀπονία* erfordert wird, hat Demokrit dieselbe, soweit wir aus den Fragmenten seiner Schriften und den ausdrücklichen Zeugnissen der Alten schliessen können, lediglich in die Ruhe der Seele, *εὐθυμία* oder wie er sie sonst nennt, gesetzt. Doch würde diese Ver-

schiedenheit der Ansicht, wenn sie für sich allein stünde, noch nicht so schwer ins Gewicht fallen; denn sie wird dadurch gemildert, dass Epikur unter den beiden Bedingungen der Glückseligkeit, welche er aufstellt, die in der Seele liegende für die wesentlichere hält und z. B. den Weisen selbst unter den grausamsten körperlichen Martern glücklich sein lässt. Aber jene Verschiedenheit steht eben nicht allein, sondern in Verbindung mit einer anderen, die sich auf die Bestimmung des Wesens der Lustempfindung bezieht. Denn nach Epikur besteht das Wesen aller Lust, geistiger wie körperlicher, in der Freiheit von Schmerzen, und wenn er darum auch die positiven Empfindungen, die gemeinhin als Lust gelten, nicht von dem Begriff derselben ausschliessen will, so stellt er sie doch jener im Range nicht gleich. Das Wesen der Lust kommt in ihnen nicht rein zum Ausdruck, sie ist darin noch mit Schmerzen vermischt, und sie erscheinen deshalb erst in zweiter Linie nach der reinen Lustempfindung, wie sie das Gefühl von allem Schmerze völlig frei zu sein gewährt. Diese Auffassung der Lust als einer negativen Empfindung ist eigenthümlich genug, sodass wir erwarten könnten, durch ausdrückliche Zeugnisse darüber unterrichtet zu sein, wenn auch Demokrit dieselbe getheilt hätte. Solche Zeugnisse sind nicht vorhanden. Sollen wir daraus wirklich schliessen, dass diese Wesensbestimmung der Lust allein dem Epikur angehöre? Schon dass Epikur diese Wesensbestimmung der Lust in die engste Verbindung mit seiner eigenthümlichen Bestimmung der Glückseligkeit gesetzt hat, muss uns davon abhalten; denn wenn Epikur die Forderung der *ἀταραξία* aus der negativen Natur der Lust ableitete, sollte da dasselbe nicht Demokrit gethan haben? Denn eine besondere Begründung forderte doch eine so eigenthümliche Forderung, als die der *ἀταραξία* ist, und welche andere sollte ein Philosoph geben können, der die

τέρψις und *ἀτερψίη* zum entscheidenden Massstab unseres Handelns machte? Aber auch von einem anderen Punkte aus führt die Untersuchung zu dem gleichen Ziele. Mit Plato, sagt Zeller S. 402, findet Epikur, dass jede positive Lust auf einem Bedürfniss, mithin auf einem Schmerz beruhe, der durch sie gehoben werden soll. Aber diese Lehre Platons, auf die Zeller die epikurische zurückzuführen scheint, gehört diesem nicht ursprünglich an, sondern ist ihm von anderen Philosophen gekommen. Diese ältere Ansicht, welche den Grund seiner eigenen bildet, wird von Plato an zwei Stellen, in der Republik X. 583 B ff. und im Philebus 43 D ff., berührt, und von ihm dahin formulirt, dass, was man gewöhnlich als Lust (*ἡδονή*) bezeichnet, nur der Schein einer solchen, in Wahrheit aber nichts weiter, als die Befreiung von Schmerzen sei.[1]) Den Urheber dieser Lehre zu ermitteln, da ihn Plato nicht mit Namen nennt, sind selbstverständlich Versuche gemacht worden; keiner derselben, weder der Grote's im Plato II, 609 f., der an die Pythagoreer denkt, noch der Zellers, der mit Anderen auf Antisthenes räth und diese Meinung II[a] 261, 5 zu begründen sucht, kann indessen auf ernsthafte Widerlegung Anspruch machen, da sie näher betrachtet als Nothbehelf erscheinen, die das Nichtwissen verdecken sollen und die Verzweiflung an der Stirne tragen. Sehen wir von vagen Möglichkeiten ab und halten uns an die einzig sicheren

---

[1]) *ἡ τῶν ἄλλων ἡδονὴ πλὴν τῆς τοῦ φρονίμου, οὐδὲ καθαρά, ἀλλ' ἐσκιαγραφημένη τις*, Rep. 583 B. *αἵγε διὰ τοῦ σώματος ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνουσαι καὶ λεγόμεναι ἡδοναί, σχεδὸν αἱ πλεῖσταί τε καὶ μέγισται, τούτου τοῦ εἴδους εἰσί, λυπῶν τινὲς ἀπαλλαγαί*, 584 C. — Die Gegner der Lust *τὸ παράπαν ἡδονὰς οὔ φασιν εἶναι*, ferner *λυπῶν ταύτας εἶναι πάσας ἀποφυγὰς ἃς νῦν οἱ περὶ Φίληβον ἡδονὰς ἐπονομάζουσι*. Phileb. 44 B f. Auf das Zeugniss derselben beruft sich Sokrates 51 A *πρὸς τὸ τινὰς ἡδονὰς εἶναι δοκούσας, οὔσας δ' οὐδαμῶς*.

Anhaltspunkte, welche die Lehre selber bietet, so können wir in dem Urheber derselben nicht die Pythagoreer, nicht Antisthenes, sondern nur Demokrit erkennen: denn dieselbe Lehre kehrt bei Epikur wieder und nach der vorher begründeten Vermuthung ist es sehr wahrscheinlich, dass dieser sie nicht zuerst aufgestellt, sondern, wie Andere, von Demokrit übernommen hat. Ein anderer Umstand kommt hinzu, um diese Wahrscheinlichkeit bis zur Gewissheit zu erheben. Vergebens hat es Zeller[1]) versucht, mit seiner Vermuthung die Bezeichnung in Einklang zu bringen, mit der Sokrates in Phileb. 44 B die Vertreter jener Lehre einführt. Er nennt sie *μάλα δεινοὺς λεγομένους τὰ περὶ φύσιν.* Dass Zeller dieser Bezeichnung gegenüber doch noch an Antisthenes, diesem Verächter der Wissenschaft, festhielt, erklärt sich nur daraus, dass er sich jeden anderen Weg, zu einem Ziel seiner Untersuchung zu kommen, versperrt hatte. Statt dessen weist uns diese Bezeichnung allein schon auf Demokrit und seine Schule. Denn den Zweck, das Gewicht der betreffenden Meinung zu erhöhen, kann diese nicht haben, da dieselbe in die Ethik gehört und auf diesem Gebiete die Autorität eines Naturkundigen nicht verbindlich ist. Es bleibt also nur die Absicht denkbar, dadurch die Vertreter jener Ansicht in einer Weise zu charakterisiren, die sie für jeden Leser kenntlich machen musste. So aufgefasst aber können die Worte sich nicht, wie Grote vermuthete, auf die Pythagoreer beziehen, in deren Thätigkeit neben dem naturwissenschaftlichen, und zwar mehr als dieses das ethisch-religiöse Interesse hervortrat, sondern nur auf Demokrit und seine Anhänger

---

[1]) Plato, sagt er 250, 7, rechnet vielleicht Antisthenes nur deshalb unter die *μάλα δεινοὺς λεγομένους τὰ περὶ φύσιν,* weil er bei allen Fragen von der Sitte und der herrschenden Meinung auf die Forderungen der Natur zurückging.

hindeuten, deren ganze Philosophie auf dem Boden der Naturwissenschaft gewachsen ist und von hier aus mit der traditionellen und volksthümlichen Weltanschauung in Widerspruch trat. Was die Worte also schon für sich allein leisten, das leisten sie natürlich in erhöhtem Masse, wenn wir sie mit dem aus der Lehre selber geschöpften Argument verbinden, das ebenfalls auf Demokrit als den Urheber jener Lehre hinwies. Man darf nicht einwenden, dass die Vertreter dieser Ansicht bei Plato als heftige Gegner der Lust erscheinen, Demokrit aber die Lust als das Princip der Ethik anerkannte. Denn die Lust, welche sie so heftig bekämpfen, ist die gemeine sinnliche Lust. So wird die Definition *λυπῶν ἀποφυγαί* im Phileb. 44 C ausdrücklich beschränkt auf *ἃς νῦν οἱ περὶ Φίληβον ἡδονὰς ἐπονομάζουσι* und Rep. X, 583 B von der der Sache nach gleichen Bestimmung die reine Lust, wie sie dem Vernünftigen (*φρόνιμος*) eigen ist, ausgenommen. Das ist aber dieselbe Ansicht, die uns aus den Fragmenten Demokrits entgegentritt; denn so heftig er hier den sinnlichen Lüsten den Krieg erklärt, so entschieden verweist er uns auf die Geistesfreuden, als die göttlichen und allein zur Glückseligkeit führenden. Ja die Uebereinstimmung der von Plato berücksichtigten und der uns sonst als demokritisch bekannten Lehren geht noch weiter, als es auf den ersten Anblick scheint. Sie betrifft nicht bloss die Wesensbestimmung der Lust, sie erstreckt sich auch auf die Antwort, welche beide auf die Frage nach dem höchsten Gut gaben. Wir müssen im Allgemeinen vorsichtig sein, dass wir nicht die überkommene Lehre mit den platonischen Zuthaten verwechseln;[1])

---

[1]) So, um ein Beispiel zu geben, glaube ich nicht, dass der im Phileb. 44 D f. ausgesprochene Gedanke wirklich dem Demokrit gehört. *Μεταδιώκωμεν δή*, beginnt Sokrates seine Darlegung der Ansicht Demokrits, *τούτους, ὥσπερ ξυμμάχους, κατὰ τὸ τῆς δυσχερείας αὐτῶν ἴχνος. οἶμαι γὰρ τοιόνδε τι λέγειν αὐτούς, ἀρχομένους ποθὲν ἄνωθεν,*

was aber den in Phileb. 43 D mitgetheilten Satz betrifft, *ὡς ἥδιστον πάντων ἐστὶν ἀλύπως διατελεῖν τὸν βίον ἅπαντα,* so kann, wenn wir das Folgende bedenken, kein Zweifel sein, dass ihn derselbe Philosoph ausgesprochen hatte, dem wir die im Folgenden gegebene Wesensbestimmung der Lust verdanken. Ebenso wenig kann der Sinn desselben einem Zweifel unterliegen: der dauernde schmerzensfreie Zustand soll als der wünschenswertheste bezeichnet werden; mit anderen Worten, es galt dem Philosophen als *τἀγαθόν,* als das höchste Ziel unseres Strebens. Wer kann hierin Demokrits *εὐθυμία* verkennen? Denn *ἀλύπως* bezeichnet ganz allgemein die Freiheit von jedem Schmerze, des Körpers oder der Seele. Vorwiegend allerdings, wie der Zusammenhang lehrt, bezieht er sich auf körperliche Schmerzen, und gibt eben dadurch der Stelle eine besondere Bedeutung zur bestimmteren Einsicht in die Lehre Demokrits. Wir sehen, dass auch Demokrit ebenso wie Epikur mit der *ἀταραξία* die *ἀπονία* sich verbunden dachte und aus dieser Vereinigung den höchsten

---

ὡς εἰ βουληθεῖμεν ὁτουοῦν εἴδους τὴν φύσιν ἰδεῖν, οἷον τὴν τοῦ σκληροῦ, πότερον εἰς τὰ σκληρότατα ἀποβλέποντες οὕτως ἂν μᾶλλον συννοήσαιμεν ἢ πρὸς τὰ πολλοστὰ σκληρότητι; δεῖ δή σε, ὦ Πρώταρχε, καθάπερ ἐμοί, καὶ τούτοις τοῖς δυσχερέσιν ἀποκρίνεσθαι. Darauf antwortet Protarchos: *πάνυ μὲν οὖν, καὶ λέγω γε αὐτοῖς, ὅτι πρὸς τὰ πρῶτα μεγέθει.* Eine Antwort, mit der sich Sokrates zufrieden gibt und die er sogleich auf die Bestimmung des Wesens der *ἡδονή* anwendet. Wer meiner Untersuchung über die Erkenntnisstheorie Demokrits gefolgt ist und ihr zugestimmt hat, könnte in diesen Worten leicht einen Grundsatz Demokrits enthalten glauben. Denn aus dieser Untersuchung ergab sich, dass auch Demokrit Werth darauf legte, vor Beginn einer Untersuchung sich über den Gegenstand derselben zu verständigen; warum sollte er also nicht auch bei einer Untersuchung über die *ἡδονή* ebenso verfahren sein? Aber freilich gibt uns die platonische Stelle zu dieser Behauptung kein Recht; vielmehr weist das *οἶμαι* darauf hin, dass wir es hier mit einer Fiction Platons, nicht mit einem historischen Bericht zu thun haben.

Grad der Seligkeit entspringen liess.[1]) So hat sich die Differenz, die vorhin noch zwischen Epikur und Demokrit zu bestehen schien, weil der Eine die Schmerzlosigkeit, *ἀπονία,* mit in das Ideal der Glückseligkeit aufgenommen hatte, der Andere sie davon ausgeschlossen zu haben schien, durch weitere Untersuchung in Uebereinstimmung verwandelt. — Endlich will ich noch auf einen Umstand aufmerksam machen, der Zeller bei seiner Beziehung der platonischen Stellen auf Antisthenes besonders hinderlich war, der Beziehung auf Demokrit aber nicht nur nicht im Wege steht, sondern eher günstig ist. Das sind die *τῶν ἀσχημόνων ἡδοναί,* die Phileb. 46 A erwähnt werden. Aus dem Zusatz, den Sokrates macht, *ἃς οὓς εἴπομεν δυσχερεῖς μισοῦσι παντελῶς,* müssen wir schliessen, dass gerade von diesen *ἡδοναὶ* Demokrit besonders eingehend gehandelt hatte. Vermuthlich hatte er besonders an diesem grellen Beispiel das Wesen der Lust überhaupt erläutert. Welches diese *ἡδοναὶ* sind, erfahren wir l. l. durch folgende Worte des Sokrates: *οἷον τὰς τῆς ψώρας ἰάσεις τῷ τρίβειν καὶ ὅσα τοιαῦτα, οὐκ ἄλλης δεόμενα φαρμάξεως.* Damit ist zu vergleichen 46 D. Halten wir nun hiermit fr. 49 zusammen: *ξυόμενοι ἄνθρωποι ἥδονται καί σφιν γίνεται ἅπερ τοῖσι ἀφροδισιάζουσι,* so ist es nicht unwahrscheinlich, dass dieses Fragment eben jener ausführlichen Erörterung Demokrits über die *ἀσχημόνων ἡδοναὶ* ent-

[1]) Ich möchte ferner auf das *ἥδιστον* Gewicht legen, denn *ἥδιστον* wird hier als sinnverwandt zu *ἡδονή* empfunden. Man kann daraus folgern, dass Demokrit die *εὐθυμία,* die er den *ἡδοναὶ* in gewisser Weise entgegen stellte, doch auch wieder als eine Art der *ἡδονή,* und zwar als die reine und ächte Art, fasste. Dass diese Folgerung richtig ist, beweist der Streit, von dem Diogenes IX, 45 berichtet: die Einen nämlich behaupteten die Identität der *ἡδονὴ* mit der *εὐθυμία,* die Anderen läugneten sie. Ein solcher Streit lässt sich kaum anders erklären, als wenn wir annehmen, dass Demokrit das Wort *ἡδονή* in der angegebenen Weise doppelsinnig gebrauchte.

nommen ist, und es fällt dadurch auf diese Worte ein ganz neues Licht, das ihnen, die bisher ziemlich bedeutungslos schienen, ein grösseres Interesse verleiht. — Noch bleibt uns aber ein schweres Bedenken zu überwinden. Platon gedenkt der Vertreter der eben besprochenen Ansicht über die Lust, nicht ohne ihnen eine gewisse Achtung zu bezeugen. Im Philebus nennt er sie zwar *δυσχερεῖς* wegen der Schroffheit, mit der sie alle Lust verdammten, leitet aber zugleich diese *δυσχέρεια* aus ihrer „nicht unedlen Natur“ ab, und in der Republik nennt er den Urheber der Lehre geradezu einen *σοφός*. Diess widerspricht doch der, wie es scheint, allgemein geltenden Meinung, der zu Folge der auf wissenschaftlichem Gebiet bestehende Gegensatz zwischen Demokrit und Plato sich auch auf das persönliche Verhältniss der beiden Männer übertrug und sie mit einander verfeindete. Am ausführlichsten ist diese Meinung, so weit ich sehe, von K. Fr. Hermann Plat. Philos. S. 152 f. begründet worden. Dass auf den literarhistorischen Klatsch eines Aristoxenus Nichts gegeben werden kann, hat Hermann selbst eingesehen. Desto mehr Werth legt er auf die Beziehungen auf Demokrit, die er in Platos Schriften entdecken will. Um hier abzusehen von solchen Beziehungen, die unsicher sind und die Gränzen wissenschaftlicher Polemik nicht überschreiten, beruft sich Hermann S. 282, 53 auf Theätet 155 E und Soph. 246 A. An der ersteren Stelle erfüllt Sokrates sein dem Theätet gegebenes Versprechen, ihm eine Lehre namhafter Männer mittheilen zu wollen, mit folgenden Worten: *εἰσὶ δὲ οὗτοι οἱ οὐδὲν ἄλλο οἰόμενοι εἶναι ἢ οὗ ἂν δύνωνται ἀπρὶξ τοῖν χεροῖν λαβέσθαι, πράξεις δὲ καὶ γενέσεις καὶ πᾶν τὸ ἀόρατον οὐκ ἀποδεχόμενοι ὡς ἐν οὐσίας μέρει.* Theätet erwidert: *καὶ μὲν δή, ὦ Σώκρατες, σκληρούς γε λέγεις καὶ ἀντιτύπους ἀνθρώπους.* Und darauf Sokrates: *Εἰσὶ γάρ, ὦ παῖ, μάλ' εὖ ἄμουσοι. ἄλλοι δὲ πολὺ κομψότεροι κτλ.* Dass die Lehre,

die hier kurz abgethan wird, die atomistische sei, hat man zwar bisher fast immer angenommen,[1]) aber wie mir scheint, bis jetzt noch nicht genügend bewiesen. Beruft man sich nur auf das *ἀπρὶξ τοῖν χεροῖν λαβέσθαι*, so könnte damit jedwede materialistische Lehre bezeichnet sein und brauchte nicht gerade die atomistische berücksichtigt zu werden. Aber was Sokrates hinzufügt, *πράξεις δὲ κτλ.*, entscheidet zu ihren Gunsten. Diese Worte hat man ohne Anmerkung gelassen, obwohl sie eine solche verdient hätten. Vermuthlich sah man darin einen Gedanken ausgesprochen, dessen Verbindung mit dem Vorhergehenden man für selbstverständlich hielt; wer nur ein körperliches Sein anerkannte, der konnte eben darum alles Thun und Geschehen nicht für ein Seiendes gelten lassen. Diese Verbindung mag sachlich nothwendig sein; es frägt sich aber, ob die darin ausgesprochene Consequenz auch von allen materialistischen Philosophen wirklich gezogen sei. Es frägt sich diess einmal deshalb, weil diese Gedankenverbindung eine schärfere Auffassung des Begriffes *οὐσία* voraussetzt, als wir sie wenigstens den älteren unter den vorsokratischen Philosophen zutrauen dürfen. Es frägt sich dasselbe aber auch deshalb, weil uns thatsächlich eine solche Lehre, so viel mir bekannt ist, nur von einem einzigen Philosophen überliefert wird. Dieser Philosoph ist Epikur. Denn er gestand ein Sein im vollen Sinne des Wortes, ein substantielles Sein nur den Körpern zu, alles Uebrige, so weit er es nicht gar wie den leeren Raum zum Nichtseienden rechnete, fiel unter den Begriff des accidentell Seienden,[2]) der wieder die *συμβεβηκότα* und *συμπτώματα* in sich befasste. S. Zeller III[a] 372, 2. Dass nun unter diesem

[1]) Wie Blass Att. Bereds. II, 307 die Worte auf Antisthenes, den Stifter der cynischen Schule, beziehen kann, ist mir unbegreiflich.

[2]) cf. z. B. Cic. n. d. II, 32, 82 (nach Epikur): omnium quae sint naturam esse corpora et inane quaeque his accidant.

letzteren alles begriffen sei, was Platon hier kurz und unvollständig durch πράξεις καὶ γενέσεις bezeichnet, können wir aus der von Lucrez I, 455 ff. gegebenen Darstellung schliessen. Auf die πράξεις insbesondere deuten die von Lucrez angeführten Beispiele und die Verse, die er diesen zum Schluss hinzufügt:

perspicere ut possis res gestas funditus omnis
non ita uti corpus per se constare neque esse.

Zwei Einwürfe kann man allerdings dieser Erklärung machen. Der erste gründet sich darauf, dass Epikur dem, was Plato πράξεις καὶ γενέσεις nennt, nicht schlechthin alles Sein absprach, sondern sie in gewissem, wenn auch nur beschränktem Sinne als seiend anerkannte, die materialistischen Philosophen des Theätet dagegen jenes in absolutem Sinne, *οὐκ ἀποδεχόμενοι ὡς ἐν οὐσίας μέρει*, gethan zu haben scheinen. Dieser Einwurf lässt sich indess durch den häufigen Gebrauch widerlegen, in dem wir bei Plato *οὐσία* und die verwandten Worte zur Bezeichnung des substantiellen Seins dienen sehen. Es kommt dazu, dass in dem Zusammenhange unserer Stelle das Wort nicht wohl eine andere Bedeutung haben kann. Denn wollten wir Sokrates' Worten *οὐκ ἀποδεχόμενοι κτλ.* den Sinn unterschieben, dass jene Philosophen alle Handlungen und alles Werden für ein absolut Nichtseiendes erklärt hätten, so würden wir diese dadurch zu Idealisten in der Weise der Eleaten oder Platos stempeln, denen alles Werden und alle Bewegung sich in Schein auflöste, keinenfalls aber könnten sie die grimmigen Materialisten gewesen sein, die sie doch nach Platos Schilderung gewesen sein sollen. Nicht ganz so leicht als dieser ist der andere Einwurf zu beseitigen. Derselbe knüpft an *πᾶν τὸ ἀόρατον* an, das jene Philosophen ebenfalls von dem Reiche des Seienden ausgeschlossen haben sollen. Gerade dasjenige aber, auf dem nach der Lehre der Atomistiker das wahre

Sein beruhte, die Atome, sind nicht bloss dem Gesichtssinne, sondern überhaupt jeder Wahrnehmung entzogen. Man könnte in Versuchung kommen, *πᾶν τὸ ὁρατόν* zu schreiben, und glauben, dadurch der atomistischen Lehre näher zu kommen, wenn nur nicht dann die gleiche Aenderung auch in der parallelen Stelle des Sophisten wiederholt nöthig würde (p. 246 A. B). Ja es wird hier durch den Zusammenhang der Worte jede solche Aenderung ausgeschlossen. Es kommt also darauf an, eine andere Erklärung für *ἀόρατον* zu finden. Die gegebene fasste dasselbe allgemeiner als die Bezeichnung alles dessen, das nicht gesehen werden kann. Wenn wir aber bedenken, dass wir hier Worte Platons vor uns haben, warum kann es dann nicht auch positiv dasjenige bezeichnen, das Gegenstand nur der geistigen Anschauung und des Denkens ist, wie die Ideen und Begriffe? Denn mit dem platonischen Sprachgebrauch stimmt diese Bedeutung überein, wie gerade die angeführte Stelle des Sophisten zeigt, und der bei dieser Erklärung den Worten entspringende Gedanke, dass Ideen und Begriffe am Sein keinen Theil haben, ist derselbe, den die Epikureer durch die Behauptung ausdrückten, dass das *λεκτὸν* kein Reales sei vgl. Zeller 363, 2. Ungenau, weil zum Missverständniss verführend, bleibt deshalb der platonische Ausdruck immer. Denn zunächst wird Jeder meinen, dass *πᾶν τὸ ἀόρατον* im Sinne der Philosophen, deren Ansicht besprochen wird, gesagt sei, und diess würde, wenn jene Philosophen wirklich die Atomistiker sind, einen groben Irrthum in Betreff ihrer Lehre involviren. Wir werden aber darum den Platon nicht schärfer tadeln, als Aristoteles und neuere Historiker der Philosophie, die denselben verzeihlichen Fehler begangen haben, die Gedanken anderer älterer Philosophen in die eigene moderne Terminologie zu übersetzen. Indess möchte doch vielleicht Einer die Ehre Platons retten und darum lieber die Beziehung auf die Atomistiker, auf Demokrit

insbesondere, aufgeben wollen. Es ist deshalb gut, dass die auf Sokrates' Worte folgenden des Theätet abermals eine solche Beziehung enthalten, die sich nicht verkennen lässt, wenn sie auch bis jetzt noch nicht entdeckt worden ist. Denn eben jene Philosophen, von denen die Rede ist, nennt Theätet *σκληροί τε καὶ ἀντίτυποι ἄνθρωποι.* Niemand wird läugnen, dass diese Verunglimpfung ihres Charakters, wenn es Nichts weiter als eine solche ist, weder durch das Vorhergehende motivirt ist, noch überhaupt der Absicht des Theätet entsprechen kann, der offenbar durch diese Worte zeigen will, dass er verstanden hat, wen Sokrates meint, und nach dessen Ueberzeugung also die beiden Epitheta *σκληροί* und *ἀντίτυποι* eine unzweideutige Charakteristik der betreffenden Philosophen geben müssen. Und nun erinnere man sich des Namens *οἱ ῥέοντες,* der, ebenfalls im Theätet, 181 A, den Herakliteern gegeben wird. Man erinnere sich ferner, eine wie wesentliche Eigenschaft der Atome die Härte ist, meist als *στεῤῥότης*, aber auch (z. B. von Galen bei Zeller I, 700, 1) als *σκληρότης* bezeichnet, und bedenke, von welcher Bedeutung gerade in Demokrits Lehre von der Weltbildung die mit jener Eigenschaft verbundene Fähigkeit ist, ein anderes Atom von sich abprallen zu lassen, mit anderen Worten, es zurückzuschlagen, eine Fähigkeit, deren genaue Bezeichnung *ἀντίτυπος* seinem ersten und ursprünglichen Sinne nach ist: so wird man, glaube ich, einsehen, dass *σκληροὶ καὶ ἀντίτυποι* jene Philosophen nicht sowohl wegen einer gewissen Schroffheit und Härte in ihrem Auftreten als deswegen genannt werden, weil sie die Lehre von den harten und einander zurückschlagenden Atomen vertreten. Die feine Ironie, die hiernach in den Worten liegt, wird von der gemeinen Erklärung gänzlich verwischt. Durch unsere Erklärung gewinnen wir zweierlei. Wir erkennen erstens als sicher, dass die Stelle des Theätet sich auf die Atomistiker bezieht, und da nun Plato unter diesen nur die Aelteren derselben im Auge

haben kann, so lernen wir aus jener Stelle, dass Epikurs Lehre, nach der alles, was er *συμβεβηκότα* und *συμπτώματα* nannte, kein Seiendes im vollen Sinne des Wortes ist, mit zu denjenigen Bestandtheilen seiner Philosophie gehört, welche er dem Demokrit verdankt. Die Terminologie und damit zusammenhängend die nähere Bestimmung der Lehre mag immer Epikurs Eigenthum bleiben, so beweist doch die platonische Stelle unwidersprechlich, dass der Grundgedanke von Demokrit stammt. Der zweite Gewinn, den uns die gegebene Erklärung der Stelle abwirft, ist die Erkenntniss, dass Plato den Demokrit nicht ganz so ungünstig beurtheilte als es nach der bisherigen Erklärung scheinen konnte. Wir lenken damit wieder in die Bahn der Untersuchung ein, deretwegen wir die Theätetusstelle herbeigezogen haben. Theätet wollte mit den besprochenen Worten nicht einen Makel auf Demokrits Charakter werfen; und noch weniger thut diess Sokrates, wenn er ihn und seine Anhänger *μάλ' εὖ ἄμουσοι* nennt. Auch die angeführte Stelle des Sophisten reicht nicht aus, um die Meinung zu begründen, dass Plato den Demokrit gehasst oder verachtet habe; denn von der Hartnäckigkeit, mit der die Atomistiker ihr Ohr fremden Ansichten verschliessen (246 B), mit der sie bei ihrer eigenen Meinung verharren (248 C), von der Schroffheit, mit der sie es ablehnten, auf eine Erörterung ihrer Ansichten einzugehen (246 D), ist dort die Rede. Das sind aber Eigenschaften, die mit der *δυσχέρεια,* welche nach dem Philebus den Vertretern der erörterten Theorie der Lust eigen war, in bestem Einklange stehen. So gereicht das Urtheil, das Plato anderwärts über Demokrit fällt, nur zur Bestätigung der Vermuthung, dass dieser der Vertreter jener Ansicht über das Wesen der Lust ist, welche Plato im Philebus und in der Republik bestreitet. Umgekehrt hilft uns nun die richtige Deutung, welche wir Platons Worten im Philebus geben, dazu, Platos Verhältniss zu Demokrit in ein

anderes und für den attischen Philosophen günstigeres Licht zu rücken. Denn während er die *δυσχέρεια* tadelt, unterlässt er es nicht, auf die edle Natur (*οὐκ ἀγεννὴς φύσις*) aufmerksam zu machen, die derselben zu Grunde liegt. Wir dürfen danach hoffen, dass er nicht der plumpe Fanatiker der Ueberzeugung war, zu dem ihn die Tradition machen möchte, sondern dass er auch im wissenschaftlichen Gegner die Persönlichkeit achtete, und über den Differenzen in einem Theile der Lehre das im anderen Uebereinstimmende nicht übersah oder verschwieg.[1]) Doch es ist Zeit, dass wir von dem Streifzuge auf platonisches Gebiet zurückkehren und die dabei gewonnene Beute für die Untersuchung verwerthen, von der wir ausgegangen sind. Die Frage war, ob Epikur auch in der eigenthümlichen Bestimmung, die er vom Wesen der Lust gibt, von Demokrit abhängig ist. Wir müssen diese Frage jetzt bejahen, seit wir in den ungenannten Philosophen, deren mit Epikur übereinstimmende Ansicht über das Wesen der Lust von Plato in der Republik und im Philebus besprochen wird, Demokrit und seine Anhänger erkannt haben. Es ist damit zugleich die Frage beantwortet, ob Epikur in der Ethik so gut wie in den beiden anderen Disciplinen seiner Philosophie auf den Schultern Demokrits steht; denn da er in den Cardinalpunkten der Ethik, in der Frage nach dem Kriterium, dem höchsten Gut, dem Wesen der Lust, mit Demokrit übereinstimmt, kann jenes nicht wohl bezweifelt werden. Zur Bestätigung dieses Resultates noch das Detail der Ethik herbeizuziehen, so weit sich auch darin Uebereinstimmung zeigt, verlohnt nicht der Mühe; denn die einzelnen Lehren der Ethik, wenn man von der Grundlage absieht, sind bei

---

[1]) Wir sehen jetzt sogar, dass Plato den Einfluss Demokrits erfahren hat und sich die Ansicht Demokrits in Betreff des Wesens der Lust aneignete, wenn auch mit einer Beschränkung.

den verschiedensten Philosophen dieselben und können deshalb für einen Zusammenhang zweier Philosophen unter einander Nichts beweisen. Desto nöthiger ist es einzugestehen, dass Epikur in einem und nicht unwichtigen Punkte der Ethik sich von seinem Meister entfernt zu haben scheint. Während bei Demokrit geistiger und sinnlicher Genuss sich schroff gegenüber stehen, hat Epikur jenen auf diesen zurückgeführt. Zeller, der diess S. 406 nachweist, fügt indess die Worte Epikurs bei Diog. 22 hinzu, in denen dieser nach einer Beschreibung seiner Krankheit folgendermassen fortfährt: *ἀντιπαρετάττετο δὲ πᾶσι τούτοις τὸ κατὰ ψυχὴν χαῖρον ἐπὶ τῇ τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνήμῃ.* Bedenken wir nun ferner, dass nach Cic. de fin. I, 17, 55 viele, die sich ebenfalls als Anhänger Epikurs bekannten, die Existenz auch rein geistiger Freuden und Leiden vertheidigten, so können wir es nicht glaublich finden, dass Epikur alle geistige Lust auf die sinnliche mit der Entschiedenheit zurückgeführt habe, wie ihn diess Manche thun lassen. So scheint auch hier die Kluft, die zwischen Epikur und seinem Meister zu bestehen schien, sich bei genauerer Betrachtung wieder zu schliessen. Indess zugegeben, dass jene Recht haben, nach denen Epikur jede andere Lust als die sinnliche negirt hätte, so wird durch diese eine Differenz, gegenüber einer so bedeutenden Uebereinstimmung, die Annahme noch nicht umgestossen, dass Epikur in der Ethik seinen Ausgang von Demokrit genommen habe. Und zwar um so weniger, als sich die Ursache dieser Abweichung leicht entdecken lässt. Wenn Demokrit die geistigen Freuden als die höchsten, als diejenigen preist, die den Menschen zu den Göttern erheben, so hören wir aus diesen Worten nur den grossen Forscher und Gelehrten reden, der in der Wissenschaft und der auf sie bezogenen Thätigkeit den reinsten Genuss seines Daseins fand. In diese Regionen konnte Epikur, der alle Wissenschaft nur so weit gelten liess, als sie mit

dem Leben in direktem Zusammenhange stand, der offenbar eine geistig viel dürftiger angelegte Natur war, seinem Vorgänger nicht folgen, und sah sich damit diejenige Quelle abgeschnitten, aus der er allein für die geistigen Freuden einen eigenthümlichen Inhalt hätte schöpfen können. Diese Abweichung würde also, da sie durch die individuelle Natur Epikurs gefordert war, nicht vermögend sein, uns von der Behauptung zurückzubringen, dass Epikur in der Ethik sich an Demokrit angeschlossen habe. Dieser Anschluss bestand demnach in allen drei Disciplinen seiner Philosophie: für die Kanonik und Ethik ist er von uns erwiesen worden, für die Physik stand er längst fest.

Es frägt sich, ob wir deshalb sagen dürfen, dass Epikurs ganzes Philosophiren an Demokrit angeknüpft habe. Sehen wir nämlich auf den Gesammtcharakter seiner Philosophie, in dem ein wesentliches Merkmal die rein praktische Abzweckung derselben ist, so scheint derselbe weit mehr für Zellers Ansicht zu sprechen, nach der Epikur in den Hauptpunkten seiner Philosophie den Kyrenaikern gefolgt wäre.[1]) Was die Letzteren betrifft vgl. Zeller II[a] 297. Auch hier

---

[1]) S. was Zeller III[a] 432 über die Verschiedenheit der Demokritischen und Epikurischen Ansicht bemerkt: Die epikureische Philosophie sei keine Wiederholung der Demokritischen. „Eine genauere Beobachtung zeigt uns, dass selbst da, wo die beiden Philosophen in ihren einzelnen Behauptungen übereinstimmen, doch die Bedeutung dieser Behauptungen und der ganze Geist ihrer Systeme aufs Weiteste auseinander geht. Demokrit will eine Erklärung der natürlichen Erscheinungen aus natürlichen Ursachen, eine Naturwissenschaft rein um ihrer selbst willen; Epikur will eine Naturansicht, welche ihm den Dienst leistet, von dem inneren Leben des Menschen störende Vorstellungen fern zu halten. Die Physik steht hier durchaus im Dienste der Ethik, und mag sie auch materiell einem älteren System entnommen werden, ihre ganze Stellung und Bedeutung gehört einem wesentlich neuen Standpunkt an.“

jedoch führt eine schärfere Betrachtung zu dem gleichen Resultat, dass Epikurs Philosophiren unter dem Einflusse Demokrits stand. Die Verwandtschaft Beider, auch in der Gesammtrichtung ihres Philosophirens, tritt augenblicklich hervor, sobald wir nur zwei Züge in dem Philosophiren beider Männer in das gehörige Licht setzen, die in der Regel unbeachtet bleiben. Wenn man nämlich von der lediglich moralisch-praktischen Tendenz der Epikurischen Philosophie spricht, so würdigt man nicht genug einmal den breiten Raum, den die Naturphilosophie in Epikurs System einnimmt, und dann gewisse Aeusserungen des Philosophen, nach denen der Schwerpunkt seiner Philosophie in dem physischen Theile derselben liegen würde. Bei letzteren denke ich nicht bloss an Ciceros bekannte Worte über Epikur de fin. I, 6, 17 [1]) und 19, 63,[2]) sondern noch mehr an die Bestätigung derselben, die uns noch jetzt Epikurs und seiner Anhänger eigene Worte geben. Was ich davon hier gebe, habe ich nur in der Eile aufgelesen und vermuthe deshalb, dass es sich bei sorgfältigerer Durchsuchung der epikureischen Fragmente leicht vermehren lassen würde. Doch genügt auch das mir zu Gebote stehende, um den Beweis zu führen, dass Epikur seine ganze Thätigkeit unter den Begriff der Naturforschung, *φυσιολογία,* zusammenfasste. Ganz bestimmt tritt diess bei Diogenes im Brief an Herodotos 37 hervor: *ὅθεν δὴ πᾶσι χρησίμης οὔσης τοῖς ᾠκειωμένοις φυσιολογίᾳ τῆς τοιαύτης ὁδοῦ, παρεγγυώντων* [3]) *συνεχὲς ἐνέργημα ἐν φυσιο-*

[1]) in physicis quibus maxime gloriatur, primum totus est alienus.

[2]) in physicis plurimum posuit.

[3]) So liest wenigstens Cobet. Gassendi hat *παρεγγυῶ τὸ συνεχές.* Andere Conjecturen s. bei Hübner, von denen keine Evidenz besitzt. Die Ueberlieferung vermag ich freilich auch nicht zu erklären, glaube aber nichtsdestoweniger, die Stelle in dem angegebenen Sinne verwerthen zu dürfen.

λογίᾳ καὶ τῷ τούτῳ[1]) *μάλιστ' ἐγγαληνιζόντων βίῳ, ποιήσασθαι καὶ τοιαύτην τιν' ἐπιτομὴν καὶ στοιχείωσιν τῶν ὅλων δοξῶν.* Sowohl das *συνεχὲς ἐνέργημα ἐν φυσιολογίᾳ*, die unablässige Beschäftigung mit Naturforschung, als das *τ. τ. μάλιστ. ἐγγαλ. β.*, was Cobet richtig durch qui in ea maxime acquiescunt vita wiedergibt, zeigen deutlich, dass Epikur seine ganze Thätigkeit auf die Natur bezogen wissen wollte, dass ihm in der Erforschung derselben sein Leben aufzugehen schien. *φυσιολογία* war ihm der charakteristische Name, um seine ganze Philosophie zu bezeichnen; denn sonst hätte er nicht eine Handlungsweise, die den Forderungen seiner Philosophie widersprach, als physiologisch unrichtig (*ἀφυσιολόγητον*) bezeichnen können. Und doch that er diess nach seinen eigenen bei Plutarch adv. Colot. 1117 B (Mor. ed. Wytt. V, 565) erhaltenen Worten: *Κολώτης δέ*, erzählt Plutarch, *αὐτὸς ἀκροώμενος Ἐπικούρου φυσιολογοῦντος ἄφνω τοῖς γόνασιν αὐτοῦ προσέπεσε, καὶ ταῦτα γράφει σεμνυνόμενος αὐτὸς Ἐπίκουρος· „ὡς σεβομένῳ γάρ σοι τὰ τότε ὑφ' ἡμῶν λεγόμενα προσέπεσεν ἐπιθύμημα ἀφυσιολόγητον, τὸ περιπλακῆναι ἡμῖν γονάτων ἐφαπτόμενον, καὶ πάσης τῆς εἰθισμένης ἐπιλήψεως γίνεσθαι, κατὰ τὰς σεβάσεις τιμῶν* (fort. *θεῶν* Wyttenb. *τινῶν*?) *καὶ λιτάς· ἐποίεις οὖν, φησί, καὶ ἡμᾶς ἀνθιεροῦν σεαυτὸν καὶ ἀντισέβεσθαι.*" Vgl. auch das epikureische Fragment, wonach Epikur und Metrodor *φυσικώτερον ἐξηκότες* heissen, als Themistokles u. A.; ferner den Epikureer bei Cic. de fin. I, 21, 71, der alles von ihm über die epikureische Ethik Vorgetragene hausta e fonte naturae nennt. Was uns diese Aeusserungen Epikurs lehren, wird uns durch die Betrachtung der einzelnen Disciplinen seiner Philosophie bestätigt. Die Kanonik wurde in der Regel mit der Physik verbunden. Aber auch

[1]) So die Hdschr. Viell. *τοιούτῳ*.

die Ethik zeigt bei näherer Betrachtung, dass sie eigentlich nur ein Zweig der Naturwissenschaft ist. Denn immer ist es hier die Natur und ihre Forderungen, auf die Epikur achtet, die er zur Geltung zu bringen sucht. Er preist den als gut, der den Zweck erkannt hat, den die Natur uns gesteckt hat (Diog. 133, 148); dass die Lust das höchste Gut sei, findet er, indem er auf den Wink achtet, den uns die Natur durch die Thiere gibt (Diog. 137. Cic. de fin. I, 9, 30). Auch bei der Auswahl der Genüsse kommt in Betracht, ob sie der Natur entsprechen oder nicht (Diog. 149). Der Weise soll im Streben nach Besitz nicht die Gränzen überschreiten, die die Natur gezogen hat (Diog. 144). Er entscheidet den alten Streit zwischen natürlicher und menschlicher Satzung zu Gunsten der ersteren (Diog. 150. 153). Endlich mögen hier noch die Worte stehen, die Metrodor an seinen abtrünnigen Bruder richtete (Athen. VII, 280 A. XII, 546 F = fr. eth. VII, ed. Düning): *περὶ γαστέρα, ὦ φυσιολόγε Τιμόκρατες, περὶ γαστέρα ὁ κατὰ φύσιν βαδίζων λόγος τὴν ἅπασαν ἔχει σπουδήν.* Nicht nur wird in diesen Worten die Anerkennung des ethischen Principes der Epikureer als das Ergebniss einer den Spuren der Natur folgenden Untersuchung bezeichnet, sondern es spricht sich auch in der Anrede *ὦ φυσιολόγε* die Verwunderung aus, dass ein Naturforscher wie Timokrates doch das richtige Princip der Ethik verfehlen konnte.[1]) Unverkennbar erscheint hiernach die epikurische Ethik als in der *φυσιολογία* begründet. Fassen wir die epikurische Philosophie unter diesem Gesichtspunkte, insofern sie nämlich wesentlich *φυσιολογία* ist, so zeigt sich uns eine weite Kluft, welche sie von der rein auf die Ethik gerichteten kyrenaischen Philosophie scheidet. In demselben

---

[1]) cf. Cic. nat. deor. I, 27, 77: physice. 30, 83: non pudet igitur physicum etc. Auch 8, 20: hunc censes etc. kann verglichen werden.

Masse ist aber auch die letzte Schranke geschwunden, welche sie von Demokrits Philosophie zu trennen schien. Mögen immerhin Epikur und seine Jünger noch so weit von dem Geiste ächter Naturforschung, wie er in Demokrit lebendig war, entfernt gewesen sein, so ist doch der Umstand, dass sie als φυσιολόγοι gelten wollten, ein deutliches Zeichen ihrer Abstammung, und um so mehr, je weniger sie es thatsächlich waren. Wenn so die Epikureer, auch was die ganze Richtung ihres Philosophirens betrifft, Demokrit näher rücken, als diess bisher der Fall zu sein schien, so kommt auch dieser seinerseits ihnen entgegen. Dem Zugeständniss, das Epikur der Naturforschung machte, entspricht auf Demokrits Seite ein Zugeständniss an die Ethik. Wenn man auch mit Recht die Atomistik noch der vorsokratischen Periode zuzählt, so zeichnet sich doch Demokrit unter seinen naturphilosophischen Genossen durch den weiteren Umfang aus, in dem er die Ethik in den Kreis seiner Betrachtung gezogen hat. Er verräth sich eben hierdurch als den Sohn schon einer späteren Zeit. Nicht weniger als zwei Tetralogien seiner Schriften bestehen aus solchen ethischen Inhalts. Dieser weite Raum, den die Ethik innerhalb seines Systems einnimmt, erklärt sich vollkommen, sobald wir annehmen, dass Cicero de finib. V, 29, 87 uns über das von ihm der Philosophie gesteckte Ziel recht berichtet hat. Er spricht von den Entbehrungen, die sich Demokrit auflegte, von den Opfern, die er brachte, quid quaerens aliud nisi vitam beatam? quam si etiam in rerum cognitione ponebat, tamen ex illa investigatione naturae consequi volebat, bono ut esset animo. id enim ille summum bonum εὐθυμίαν et saepe ἀθαμβίαν appellat, id est animum terrore liberum. Danach war also Demokrit noch nicht zu der Erkenntniss durchgedrungen, die Aristoteles ausspricht, dass alle Menschen von Natur einen Trieb zum Wissen haben, es genügte ihm auch nicht, wie wir



das zum Theil von seinen naturphilosophischen Vorgängern annehmen dürfen, seinem Wissensdrange zu folgen, ohne nach der Berechtigung desselben zu fragen, sondern er suchte sich darüber vor sich selber und Anderen zu rechtfertigen, indem er auf die praktischen, die sittlichen Wirkungen hinwies, die daraus entstehen. Dass wir Ciceros Worten trauen dürfen, zeigen die Fragmente Demokrits. Ich habe die Stelle schon angeführt, in der er die Macht der Einsicht, der Weisheit und des Wissens hervorhebt, die die Leidenschaften bändigt und uns von Aberglauben befreit. Dasselbe aber, dass er den Werth des Wissens an seinen praktisch-sittlichen Folgen misst, spricht sich auch in den Fragmenten aus, in denen er vor Vielwisserei warnt, weil diese nicht vernünftig mache.[1]) Es ist interessant, dass wir derselben Warnung bei Epikur begegnen, der alles Wissen für überflüssig hält, so weit es nicht zur Glückseligkeit etwas beiträgt s. die Belege bei Zeller III[a] 356 f. Bei der Anwendung dieses Massstabes im Einzelnen mögen die Beiden freilich auseinander gegangen sein. Denn es ist nicht möglich, wenn die Titel bei Diogenes

[1]) fr. 140: *πολλοὶ πολυμαθέες νόον οὐκ ἔχουσι.* 141: *πολυνοΐην, οὐ πολυμαθίην ἀσκέειν χρή.* 142: *μὴ πάντα ἐπίστασθαι προθυμέο, μὴ πάντων ἀμαθὴς γένῃ.* Denn dass wir diese Worte, sowie oben vorausgesetzt, deuten müssen, zeigen fr. 57: *χρημάτων χρῆσις ξὺν νόῳ μὲν χρήσιμον εἰς τὸ ἐλευθέριον εἶναι καὶ δημωφελέα· ξὺν ἀνοίῃ δὲ χορηγίη ξυνή,* und 59: *τὸν οἰόμενον νόον ἔχειν ὁ νουθετέων ματαιοπονέει.* Hier ist *νόος,* was wir durch Vernunft ausdrücken. *Νόος* wird also auch an jenen Stellen nicht die tiefere Erkenntniss der Natur und des Wesens der Dinge, wie sie Demokrits Philosophie gewährte, im Gegensatz zu einem bloss historischen oder empirischen Wissen bezeichnen. Diess ist nämlich Zellers I, 746, 2 ausgesprochene Ansicht, die ich aber theils durch das eben Bemerkte, theils durch die Parallele Epikurs für widerlegt halte, bei dem die gleiche Warnung vor Vielwisserei ebenfalls auf ethische Rücksichten gegründet wird.

ächte Schriften bezeichnen, dass Demokrit ebenso wie Epikur die Kenntniss der Dichter, Musik, Geometrie, Arithmetik, Astronomie als unnütz verworfen habe. Wahrscheinlich zeigt sich hier nur, was wir auch anderwärts bemerken können, dass Epikurs Philosophie zwar eine Nachbildung der Demokritischen, aber eine vergröberte ist.

Um jetzt das Ergebniss der ganzen Untersuchung, die sich an die Frage nach dem Verhältnisse Epikurs zu Demokrit anknüpft, zusammenzufassen, so hat sich bei derselben herausgestellt, dass Epikur nicht bloss in den einzelnen Disciplinen seiner Philosophie die Grundgedanken von Demokrit entlehnt hat, sondern dass er auch in dem Geiste und der ganzen Richtung seines Philosophirens durch diesen bestimmt worden ist. Der Einfluss, den das praktisch-ethischen Interessen zugewandte Zeitalter auf Epikur ausgeübt hat, ist dadurch selbstverständlich nicht ausgeschlossen. Jetzt erst tritt in ihr rechtes Licht eine Nachricht, die bisher nicht hinreichend gewürdigt worden ist und in der That bei der Art, wie man das Verhältniss Epikurs zu Demokrit fasste, nicht gewürdigt werden konnte. Plutarch berichtet nämlich nach Angaben von Epikureern adv. Colot. 3 (Mor. ed. Wyttenb. V, 530), dass Epikur sich lange Zeit hindurch als Demokriteer bekannt habe. Wie verträgt sich hiermit die gewöhnliche Ansicht, dass Epikur gerade den wichtigsten Theil seiner Philosophie, die Ethik, den Anregungen der Kyrenaiker verdanken soll? So hat das Resultat, das wir auf Grund der Vergleichung beider Lehren gefunden haben, noch eine äussere Bestätigung erhalten. —

Epikur ist von Demokrit ausgegangen. Diesen Satz werden wir jetzt als einen bewiesenen gelten lassen. In seiner weiteren Entwickelung aber hat er sich von ihm entfernt — das beweist ausser der Vergleichung der Lehren die Polemik, die Epikur und seine Anhänger gegen Demokrit richteten. Das beweisen vielleicht auch die Worte, in denen

er sich rühmt, *αὐτοδίδακτος* und *αὐτοφυὴς φιλόσοφος* zu sein,[1]) cf. Sext. Emp. adv. Math. prooem. 3. Diese Entwickelung im Einzelnen und mit Sicherheit zu zeichnen, fehlen uns die Mittel. Ich kann aber der Versuchung nicht widerstehen, eine Vermuthung darüber mitzutheilen. Ich meine nämlich, dass Epikur zuerst auf erkenntnisstheoretischem und logischem Gebiete dem Demokrit selbständig gegenüber getreten sein wird. Diess ist an sich wahrscheinlich; denn gerade in dieser Hinsicht musste Demokrit einer Zeit, die durch die Schule des Sokrates gegangen war, die auf den Schultern des Plato und Aristoteles stand, besonders mangelhaft erscheinen. Hier fand Epikur, wenn er auch im Ganzen der Ansicht Demokrits treu blieb, gewiss viel zu thun, indem es galt, theils die Begriffe schärfer zu fassen und durch Termini zu fixiren, theils das von Demokrit Gegebene durch Neues zu ergänzen. Für diese an sich nicht unwahrscheinliche Vermuthung erblicke ich eine Bestätigung in dem aus den *Σύντροφοι* des Komikers Damoxenos erhaltenen Bruchstück (bei Meineke comm. IV, 530). In diesem Fragment ist von dem Zusammenhang die Rede, der zwischen der epikurischen Philosophie und der Kochkunst besteht. Es ist ein Schüler Epikurs, der spricht, und unter anderem Folgendes sagt (v. 12):

διόπερ μάγειρον ὅταν ἴδῃς ἀγράμματον
μὴ Δημόκριτόν τε πάντα διανεγνωκότα
καὶ τὸν Ἐπικούρου κανόνα, μινθώσας ἄφες
ὡς ἐκ διατριβῆς.

---

[1]) Doch ist mir wahrscheinlicher, dass diese Worte sich nicht auf den Inhalt seiner Philosophie, sondern auf das Philosophiren selber beziehen. Nicht das will Epikur sagen: die Gedanken, die ich ausspreche, sind meine Gedanken, ich habe sie von keinem Anderen, sondern: ich bin zum Philosophiren durch eigenen Trieb, nicht durch äussere Anregung eines Lehrers gekommen.

Aus diesen Versen ergibt sich, dass damals alle Welt von der Verehrung wusste, welche die Epikureer dem Demokrit zollten, und zugleich, dass die einzige Schrift, welche bei ihnen neben Demokrits Werken noch in Betracht kam, der *κανών* des Epikur war. Es scheint also, dass dieses damals die einzige Schrift war, welche Epikur veröffentlicht hatte. Diess stimmt nicht nur mit der eben ausgesprochenen Erwartung überein, dass auf dem Boden der Erkenntnisstheorie Epikur sich zuerst von Demokrit emancipirt haben wird, sondern es wird auch noch auf andere Weise bestätigt. Die Erkenntnisstheorie nämlich ist bei Epikur mehr als bei manchen anderen Philosophen das Fundament seiner ganzen Philosophie; ihre Grundsätze musste er daher zuerst ins Publikum bringen, bevor er daran denken konnte, die übrigen Disciplinen zu behandeln.[1]) — Noch eine andere Vermuthung wage ich, die sich auf die Ursache bezieht, durch welche Epikur bestimmt wurde, in einem Punkte der Physik sich von Demokrit zu entfernen. Demokrits Meinung, dass die Atome sich durch den leeren Raum in senkrechter Linie von oben nach unten bewegen und in Folge ihrer verschiedenen Geschwindigkeit auf einander treffen, sah sich Epikur durch die Einwendungen des Aristoteles genöthigt (s. Zeller I, 715, 2) aufzugeben. Doch war es nicht bloss diess, sondern auch ein praktisches Interesse, wie Zeller S. 424 richtig bemerkt,

[1]) Wenn der Epikureer bei Cicero n. d. I, 17, 44 den *κανών* ein caeleste volumen nennt, so scheint hieraus eine besondere Verehrung der Epikureer gerade für diese Schrift zu sprechen. Eine solche kann, wie ich nicht läugnen will, verschiedene Ursachen gehabt haben, würde sich aber besonders gut erklären, wenn der *κανών* die erste und vielleicht längere Zeit die einzige Schrift war, durch welche Epikur seine philosophischen Grundsätze bekannt gemacht hatte. Einen anderen Grund, der uns berechtigt, den *κανών* zu den frühesten Schriften Epikurs zu zählen, wird eine spätere Untersuchung uns kennen lehren.

welches Epikur veranlasste, den Atomen in ihrem Falle eine spontane Abweichung von der senkrechten Linie zuzuschreiben. Es handelte sich für ihn darum, die Freiheit des Willens zu retten. Wie sollen wir aber erklären, dass eine passive Natur, wie Epikur, der Willensfreiheit zu Liebe zu einer so paradoxen Hypothese griff? Es war jedenfalls die Polemik anderer Philosophen, die ihn dazu nöthigte.[1]) Und da wir

[1]) Demokrits Erbe kann es nicht sein. Abgesehen davon, dass das Problem des freien Willens einer späteren Zeit angehört, scheint Demokrit dem Verstande und der Erkenntniss eine weit höhere Bedeutung für das praktische Leben beizulegen als dem Willen und der Gesinnung. Er steht damit ganz auf dem Boden des sophistischen Zeitalters. Denn wollte Einer die gesammte sophistische Bewegung in einem Satze zusammenfassen, so müsste dieser lauten, dass Verstand und Bildung den Menschen allmächtig machen. Der Wille wird dabei gänzlich ignorirt. Diese Anschauung des Zeitalters zeigt sich auch in der Verwendung des Wortes *γνώμη*, das bei Thukydides (über diesen s. Classen Einl. S. 57 f.) und den Rednern oft an die Bedeutung von Willen gränzt. Besonders deutlich ist mir diess entgegengetreten in Antiphons Rede über den Mord des Herodes, wo 92 die Forderung, dass man das unfreiwillige Vergehen, aber nicht das mit Willen begangene verzeihen müsse, in folgender Weise begründet wird: *τὸ μὲν γὰρ ἀκούσιον ἁμάρτημα τῆς τύχης ἐστί, τὸ δὲ ἑκούσιον τῆς γνώμης.* Das ist der Boden, auf dem die sokratische Ethik erwachsen konnte, die den Willen ganz und gar in den Dienst des Wissens stellt. Ich bemerke bei dieser Gelegenheit, dass man den Sokrates meist zu sehr im Gegensatze zu seiner Zeit fasst, und darüber die Spuren ganz übersehen hat, die darauf hinweisen, dass auch Sokrates so gut wie andere geniale Neuerer in der Philosophie nur das zum deutlichen und bestimmten Ausdruck brachte, was Viele neben und um ihn nur minder klar dachten. Zwei Stellen des Thukydides liefern hierfür den Beweis und ich erinnere mich nicht, dass irgend Einer von denen, die über die sokratische Philosophie gesprochen haben, dieselben benutzt hätte. Die eine findet sich II, 62, 5: *καὶ τὴν τόλμαν ἀπὸ τῆς ὁμοίας τύχης ἡ ξύνεσις ἐκ τοῦ ὑπέρφρονος ἐχυρωτέραν παρέχεται, ἐλπίδι τε ἧσσον πιστεύει, ἧς ἐν τῷ ἀπόρῳ ἡ ἰσχύς, γνώμῃ δὲ ἀπὸ τῶν ὑπαρχόντων, ἧς βεβαιοτέρα ἡ πρόνοια.*

ihn schon einmal[1]) unter dem Einfluss der Peripatetiker gesehen haben, so liegt es zunächst auch hier wieder an diese zu denken, da Aristoteles die Willensfreiheit nachdrücklich behauptet hatte. Dasselbe that Theophrast. Gerade in Theophrast aber oder einem seiner Schüler denjenigen zu sehen, der Epikur in der angegebenen Richtung bestimmte, veranlasst mich theils der verwandte Geist, der uns aus der Ethik beider Männer anweht, theils die überschwängliche Hoch-

---

Haben wir hier nicht wenigstens im Keim die sokratische Ansicht, dass die wahre Tapferkeit nur auf das Wissen und die Erkenntniss gegründet sei? Ebenso charakteristisch als seine Zurückführung der Tugend auf ein Wissen ist für Sokrates die eigenthümliche Bedeutung, welche er der dialogischen Methode des Unterrichts beilegte. Auch damit führte er nur consequenter durch, was in Anderen seiner Zeit- und Landsgenossen als Ueberzeugung lebte, wenn wir aus Thukyd. V, 85 f. schliessen dürfen. Das berühmte Gespräch der Athener und Melier wird hier folgendermassen motivirt: *οἱ δὲ τῶν Ἀθηναίων πρέσβεις ἔλεγον τοιάδε· „Ἐπειδὴ οὐ πρὸς τὸ πλῆθος οἱ λόγοι γίγνονται, ὅπως δὴ μὴ ξυνεχεῖ ῥήσει οἱ πολλοὶ ἐπαγωγὰ καὶ ἀνέλεγκτα ἐσάπαξ ἀκούσαντες ἡμῶν ἀπατηθῶσι (γιγνώσκομεν γὰρ ὅτι τοῦτο φρονεῖ ὑμῶν ἡ ἐς τοὺς ὀλίγους ἀγωγή), ὑμεῖς οἱ καθήμενοι ἔτι ἀσφαλέστερον ποιήσατε· καθ' ἕκαστον γὰρ καὶ μηδ' ὑμεῖς ἑνὶ λόγῳ, ἀλλὰ πρὸς τὸ μὴ δοκοῦν ἐπιτηδείως λέγεσθαι εὐθὺς ὑπολαμβάνοντες κρίνετε. καὶ πρῶτον εἰ ἀρέσκει ὡς λέγομεν, εἴπατε.“ Οἱ δὲ τῶν Μηλίων ξύνεδροι ἀπεκρίναντο· „ἡ μὲν ἐπιείκεια τοῦ διδάσκειν καθ' ἡσυχίαν ἀλλήλους οὐ ψέγεται, τὰ δὲ τοῦ πολέμου παρόντα ἤδη καὶ οὐ μέλλοντα διαφέροντα αὐτοῦ φαίνεται.“* Ebenso wie hier die Athener, spricht auch der platonische Sokrates, wie insbesondere jedem Leser des Protagoras erinnerlich ist, sich zu Gunsten des Gesprächs und gegen die zusammenhängenden Reden aus. Wenn daher Adrastus in Euripides Suppl. 915 f. die Lehrbarkeit der Tugend behauptet, so muss deshalb weder er noch Euripides nothwendig ein Schüler des Sokrates sein.

[1]) Man erinnere sich auch, wovon oben die Rede war, der Aenderung, welche, aller Wahrscheinlichkeit nach ebenfalls durch Aristoteles' Kritik veranlasst, Epikur mit der Demokritischen Definition des Menschen vornahm, s. S. 119, 1.

schätzung der Freundschaft, mit der beide ziemlich allein stehen dürften. Diese an sich noch schwankende Vermuthung wird befestigt durch das Zeugniss des Apollodor bei Diogen. X, 13, dass Epikur ausser dem Nausiphanes noch den Praxiphanes gehört habe; [1]) denn dass Letzterer mit dem Peripatetiker und Schüler Theophrast's ein und derselbe ist, kann kaum bezweifelt werden. Dass Epikur, der Demokriteer, gerade mit der peripatetischen Schule in wissenschaftlichen Verkehr trat, erklärt sich leicht aus der Vorliebe, die diese Schule von Aristoteles an gerade für Demokrit gehegt zu haben scheint, vgl. was Theophrast betrifft, Mullach fragmm. philos. I, 336[a].

Diese Wandlungen, wie sie im Geiste des Meisters vorgingen, bevor die Lehre die spätere Gestalt gewonnen hatte, sind das Vorspiel zu ähnlichen, die im Laufe der Zeit in der Schule hervortraten. So wenig als bei Epikur, so wenig handelt es sich auch hier um eine tief greifende Entwickelung. Gingen einmal die Differenzen über die Oberfläche hinaus, so wurde die der bisherigen entgegenstehende Ansicht als ketzerisch verworfen und ihre Vertreter aus der Schule ausgestossen. Diess zeigt der Fall des Timokrates, der deshalb hier an unserer Stelle besprochen zu werden verdient, weil er möglicher Weise eine Folge des engen Anschlusses der ersten Epikureer an Demokrit ist.

Noch bei Lebzeiten Epikurs nämlich kam die epikurische Gesellschaft in Bewegung durch den Streit, der zwischen zwei ihrer namhaftesten Mitglieder, Timokrates und Metrodor, entbrannte und an dem sich auch Epikur durch Schriften betheiligte. Düning S. 23 hat die wenigen Notizen, die über den Anlass dieses Zwistes uns erhalten sind, falsch combinirt.

---

[1]) Die Zweifel, welche Zeller III[a] 342, 1 gegen die Existenz dieses Lehrers Epikurs äussert, sind von ihm nicht hinreichend begründet worden. Ich stimme hierin Steinhart Leben Plat. S. 268, 50 bei.

Dass es Punkte der Lehre waren, sagt uns Cicero n. d. I, 33, 93: Epikur habe ganze Bände gegen Timokrates geschrieben, quia nescio quid in philosophia dissentiret. Genauer bestimmt er diess ib. 40, 113: Metrodor mache es seinem Bruder Timokrates zum Vorwurf, quod dubitet omnia, quae ad beatam vitam pertineant, ventre metiri Die eigenen Worte Metrodors sind uns noch in fr. VI und VII bei Düning erhalten. Jenes lautet: *περὶ γαστέρα γάρ, ὦ φυσιολόγε Τιμόκρατες, τὸ ἀγαθόν*, dieses *περὶ γαστέρα, ὦ φυσιολόγε Τιμόκρατες, περὶ γαστέρα ὁ κατὰ φύσιν βαδίζων λόγος τὴν ἅπασαν ἔχει σπουδήν*. Wenn Metrodor in diesen Worten den Bauch als den Sitz des Guten bezeichnet, so will er nach Düning damit nichts weiter sagen, als dass der Grund unserer Glückseligkeit in uns selber, nicht in äusseren Ursachen liegt. Die entgegengesetzte Ansicht sei die des Timokrates gewesen, der deshalb *φυσιολόγος* genannt wurde.[1]) Also *φυσιολόγος* bezeichnet den, der die Glückseligkeit des Menschen nicht in ihm selber, sondern in äusseren Ursachen sucht! Das ist neu, aber nicht glaublich. Indess Düning verweist uns auf fr. VI. und VII und in der That lesen wir dort in den Anmerkungen, dass *φυσιολόγος* ist — nun wer? qui rerum naturam exquirit. Selbstverständlich kann es eine andere Bedeutung nicht haben und *φυσιολόγος* wird nachdrücklich Timokrates angeredet, weil man erwarten sollte, dass er als Naturforscher auch die Ethik auf das einzig natürliche Princip, die gemeine Sinnenlust, gründen würde.[2])

---

[1]) Was Düning S. 49 zur Erläuterung seiner Ansicht sagt, setze ich her, ob vielleicht Andere verstehen, was ich beim besten Willen nicht verstehen konnte: Per corporis ausam voluptas e rebus externis excipitur, in corpore causa ipsa nascitur voluptas. Epicurus et Metrodorus voluptatem ipsi corpori innatam ea majorem duxerunt, quam per corpus e rebus capiamus, unde dissensio cum Timocrate existit.

[2]) Für die, die sich nur durch Citate und Beispiele belehren

Es handelt sich ferner hier nicht um äussere oder innere Ursachen unserer Glückseligkeit; Düning, indem er diess annimmt, scheint durch fr. X (Clem. Alex. strom. II, 417 C) verführt worden zu sein: *ὁ δὲ Μητρόδωρος ἐν τῷ περὶ τοῦ μείζονα εἶναι τὴν παρ' ἡμᾶς αἰτίαν πρὸς εὐδαιμονίαν τῆς ἐκ τῶν πραγμάτων Ἀγαθόν, φησι, ψυχῆς τί ἄλλο ἢ τὸ σαρκὸς εὐσταθὲς κατάστημα καὶ τὸ περὶ ταύτης πιστὸν ἔλπισμα;* Vielmehr sehen wir aus Ciceros angeführten Worten, dass der Streit sich um den Massstab drehte, nach dem wir erkennen sollen, was zu unserer Glückseligkeit dient und was nicht. Timokrates trug Bedenken, den Bauch, die gemeine Sinnenlust, zum einzigen Massstab des Guten zu machen, er erkannte höhere geistige Freuden an und musste darum unter die Elemente der Glückseligkeit manches aufnehmen, was die übrigen Epikureer davon ausschlossen. So scheint er den Ruhm und die Ehre dazu gerechnet zu haben, die uns für zum Wohle des Vaterlandes und der Nation vollbrachte Thaten, für Leistungen auf irgend einem Gebiete der Wissenschaft oder Kunst belohnen; denn das ist es doch wohl, worauf sich die an ihn gerichteten Worte Metrodors fr. XVII beziehen: *οὐδὲν δεῖ σώζειν τοὺς Ἕλληνας, οὐδ' ἐπὶ σοφίᾳ στεφάνων παρ' αὐτῶν τυγχάνειν, ἀλλ' ἐσθίειν καὶ πίνειν οἶνον, ὦ Τιμόκρατες, ἀβλαβῶς τῇ γαστρὶ καὶ κεχαρισμένως.* Was konnte einen bisherigen Anhänger Epikurs zu Ansichten bringen, die von denen der Uebrigen so abwichen? War es nur die ehrgeizige Natur des Timokrates, die ihm in den Kopf stieg? Nachdem wir einmal gesehen haben, in welchem Umfange in der ersten Zeit die Schule sich an

lassen, stehe hier Cic. n. d. I, 27, 77, wo Cotta den Epikureer folgendermassen anredet: sed tu hoc, physice, non vides, quam blanda conciliatrix et quasi sui sit lena natura. Ebenso Balbus in II, 18, 48 ne hoc quidem physici intelligere potuistis, hanc aequabilitatem motus constantiamque ordinum in alia figura non potuisse servari?

Demokrit anschloss, liegt die Erklärung näher, dass Timokrates in der Anlehnung an Demokrit noch einen Schritt weiter ging und wie dieser nicht die sinnliche Lust, sondern geistige, davon unabhängige Freuden zum Massstab unserer Glückseligkeit erhob. Vielleicht deutet darauf auch die Anrede *ὦ φυσιολόγε*; denn die Pointe in fr. VII[1]) wird noch schärfer, wenn wir annehmen, dass Timokrates sich mit besonderer Emphase einen Naturforscher nannte. Dieser Zank brachte die kleine epikureische Welt ohne Zweifel in gewaltige Aufregung. Epikur soll deshalb eigens eine Gesandtschaft nach Asien abgeschickt haben, die den Timokrates ausschelten und vom königlichen Hofe vertreiben sollte.[2]) Vielleicht war diess ein letzter Versöhnungsversuch, und es begann nun der literarische Streit, der an Derbheit auf beiden Seiten allem Anschein nach Nichts zu wünschen übrig liess. Timokrates blieb für ewige Zeiten von der epikurischen Schule ausgeschlossen. Hatte man aber geglaubt, die Tendenz, welche er vertrat, dadurch ausrotten zu können, so war diess ein Irrthum gewesen. Wenn auch nicht in der nächsten Zeit, worüber wir nichts erfahren, so doch später suchte sie sich wieder geltend zu machen. Cic. de finib. I, 7, 25 spricht von vielen Epikureern, die, abweichend von der ächten Lehre Epikurs und Metrodors, der Meinung waren, dass Tugend und Wissenschaft an sich selbst schon ohne Beziehung auf den Körper Genuss gewähren. Auf dieselbe Ansicht bezieht sich der Epikureer ib. 17, 55, weist sie aber zurück, da sie unhaltbar sei und ihren Ursprung lediglich der Unbekanntschaft

---

[1]) *περὶ γαστέρα, ὦ φυσιολόγε T., περὶ γαστέρα ὁ κατὰ φύσιν βαδίζων λόγος τὴν ἅπασαν ἔχει σπουδήν.*

[2]) Das Nähere über diese Notiz s. bei Düning S. 25. Man kommt auf den Gedanken, dass Timokrates in Folge der Abwesenheit von Athen die geistige Fühlung mit der Schule verloren hatte und dadurch auf Abwege gerieth.

mit der wahren epikurischen Lehre verdanke. Wenn die Anzahl derer, welche diese Ansicht theilten und sich Epikureer nannten, auch von Torquatus als solche anerkannt werden, grösser als zu Epikurs Zeiten war, so kann man diess für ein Zeichen ansehen, dass die Disciplin in der Schule etwas locker geworden war. Wir dürfen aber nicht vergessen, dass wir es hier aller Wahrscheinlichkeit nach mit römischen Epikureern zu thun haben und dass sich, aus den Aeusserungen Cicero's und Torquatus' zu schliessen, kein einziger namhafter Vertreter der Lehre unter ihnen befand. Anders steht es in dieser Hinsicht mit einer verwandten Tendenz, die gleichzeitig, allerdings nur auf einem beschränkten Gebiete der Ethik, hervortrat. Cicero lässt de fin. I, 20, 66 den Epikureer drei verschiedene Theorien der Freundschaft aufstellen, die alle drei epikureisch sind. Die erste fasst die Freundschaft als ein auf Eigennutz gegründetes Verhältniss; denn auch wo wir uns ihr aufzuopfern scheinen, thun wir diess nur in dem Gedanken, dass sonst die Freundschaft nicht bestehen und ohne diess ein dauerndes Glück unmöglich sein würde. Diess ist die Ansicht Epikurs cf. II, 26, 82. Diog. X, 120: *καὶ τὴν φιλίαν διὰ τὰς χρείας* sc. *γίνεσθαι.* Seneca ep. 9, 8. Nach der zweiten Ansicht liegt der Ursprung der Freundschaft zwar im Streben nach eigenem Genuss und Vortheil, im Laufe der Zeit aber wird dieses Verhältniss zu einem ganz uneigennützigen, so dass wir die Freunde nicht mehr um unseres Nutzens, sondern um ihrer selbst willen lieben. Die dritte Ansicht endlich führt die Freundschaft auf einen Vertrag zurück, dass man die Freunde nicht weniger als sich selbst lieben wolle. Von diesen verschiedenen Theorien interessirt uns hier besonders die zweite; denn sie tritt zu den anderen beiden dadurch in Gegensatz, dass sie den Egoismus in der Freundschaft zwar nicht ganz ausschliesst, aber doch sehr beschränkt, und zeigt eben darin,

indem sie lobenswerthe Handlungen anerkennt, deren Motiv nicht der nackte sinnliche Egoismus ist, eine der des Timokrates verwandte Richtung. Wir wünschen nähere Auskunft über ihre Vertreter. Torquatus sagt unbestimmt, dass es einige Epikureer waren, die, durch die Angriffe der Gegner eingeschüchtert, diese zahmere Theorie aufstellten (sunt autem quidam Epicurei timidiores paulo contra vestra convitia). Bestimmter sagt Cicero, indem er sich auf die zweite von Torquatus vorgetragene Ansicht bezieht, II, 26, 82: attulisti aliud humanius horum recentiorum. „Diese Neueren" scheinen auf bekannte, dem Cicero und seinem Kreise nahestehende Epikureer zu deuten. An Zeno kann man nicht denken, weil er nicht der Mann war, sich von seinen Gegnern einschüchtern zu lassen, eher an Phädrus, da humanius auf eine auch sonst von Cicero gerade an diesem gerühmte Eigenschaft deutet. Und doch ist es nicht wahrscheinlich, dass er hier gemeint sei. Denn dass er bei aller Milde seines Charakters sich streng an die Lehre Epikurs hielt, ergibt sich, abgesehen davon, dass Cicero sich deshalb auf ihn de finib. I, 5, 16 als Autorität beruft, auch daraus, dass er in Athen Vorstand der Schule war. Dass man aber hierzu Epikureer vom reinsten Wasser nahm, ist an sich wahrscheinlich und wird es noch mehr durch das, was uns Cicero an Attic. VII, 2, 4 von seinem Nachfolger Patron berichtet, der andere als aus egoistischen Motiven hervorgehende Handlungen läugnete.[1]) So bleiben von den uns aus jener Zeit und jenen Kreisen Bekannten nur Siro und Philodemus übrig. Diese Beiden werden uns ausserdem zu Ende von de fin. II als Freunde des Torquatus und der Uebrigen genannt; hi recentiores aber scheint nicht bloss auf bekannte, sondern auf solche hinzuweisen, mit denen man

[1]) Doch könnte damit Cicero den Patron nur allgemein als Epikureer haben bezeichnen wollen.

gerade damals Umgang hatte. Und humanus nennt wenigstens den Philodemus Cic. in Pison. 28 so dass humanius, wenn man darauf überhaupt Gewicht legt, auf ihn ebensogut als auf Phädrus passte. Den Vortheil bringt uns die Vermuthung, Philodemus und Siro seien die Urheber jener Theorie der Freundschaft gewesen, dass wir so die Entstehung derselben leichter erklären können. Zeller hat III[a] 492 sehr richtig bemerkt, dass der Einfluss, den das Bedürfniss der Römer auf die Philosophie der Griechen und ihre Vertreter übte, nicht übersehen werden dürfe. Beispielsweise nennt er Panätius, und allerdings ist es wahrscheinlich, dass die Milderung der stoischen Moral, der wir bei diesem Philosophen begegnen, aus einer bewussten oder unbewussten Accommodation an römische Anschauungsweise abzuleiten sei. Was hindert uns aber, dieselbe Annahme in Betreff der von Haus aus viel gefügigeren Epikureer zu machen? Gerade von Philodemus und Siro ist bekannt, dass sie zu vielen Römern in freundschaftlicher Beziehung standen, und dass sie in Italien und insbesondere in Rom ihr dauerndes Domicil aufgeschlagen hatten: liegt es da nicht sehr nahe, dass sie ihren römischen Freunden, von denen aller Wahrscheinlichkeit nach nur ein kleiner Theil der epikureischen Schule angehörte, die geringe Concession machten, die Freundschaft etwas idealistischer aufzufassen, als es die strenge Lehre Epikurs that? Was Cicero in Pison. 28 von Philodemus sagt: Graecus facilis et valde venustus nimis pugnax contra imperatorem populi Romani esse noluit galt aller Wahrscheinlichkeit nach nicht bloss in Bezug auf sein Verhältniss zu Piso, sondern auch in einem weiteren Sinne. Umsomehr werden wir dem Philodemus diese Abweichung von der ächten Lehre Epikurs zutrauen, als er auch sonst den epikureischen Standpunkt nicht streng inne hielt. Denn gegen die Gewohnheit der Epikureer, ja gegen die Vorschrift Epikurs zeichnete er

sich durch Kenntnisse und feinere Bildung aus, cf. Cic. in Pison. 29;[1]) und es ist glaublich, dass er auch hierin sich zum Theil wenigstens seiner gesellschaftlichen Stellung anbequemte. Zum Theil jedoch ist diess tiefer begründet in dem Geiste der damaligen Schule, der ein anderer war, als zu Epikurs Zeiten. Es führt uns diess zur Besprechung einer anderen Wandelung, die in der epikureischen Schule vor sich ging.

Es ist schon von den Veränderungen die Rede gewesen, welche im Laufe der Zeit die epikurischen Ansichten über die Götter erfuhren. Dass die näheren positiven Vorstellungen über ihr eigenthümliches Wesen wahrscheinlich nicht dem Epikur, sondern erst Metrodor gehören, habe ich bereits bemerkt. Doch ist diess deshalb von geringerer Bedeutung, weil Epikur sich ohne Zweifel diese Vorstellungen Metrodors, den er um mehrere Jahre überlebte, später ebenfalls aneignete.[2]) Es lassen sich aber Züge in dem Bilde der Götter nachweisen, die erst eine viel jüngere Zeit hinzugethan hat. Philodem über die Lebensweise der Götter in vol. Herc. VI,

---

[1]) Homines doctissimos nennt Cicero ihn und Siro de fin. II Schl. Diess Urtheil bestätigen die zu Herculaneum aufgefundenen Fragmente seiner Schrift, zumal wenn man mit dem Citatenreichthum derselben zusammenhält, was uns Diogenes X, 26 über Epikurs Schriften berichtet: *γέγραπται δὲ μαρτύριον ἔξωθεν ἐν αὐτοῖς οὐδὲν ἀλλ' αὐτοῦ εἰσὶν Ἐπικούρου φωναί*; denn auf die erhaltenen Schriften Epikurs ist nichts zu geben, da dieselben grösstentheils und soweit sie vollständig erhalten sind, alle Compendien sind. — Auch das Lob ist bezeichnend, das er nach Diog. X, 24 dem Epikureer Polyänus ertheilt hatte, wenn er ihn *ἐπιεικὴς καὶ φιλήκοος* nannte. Denn in den Augen eines ächten Epikureers konnte das zweite Prädikat nur einen Tadel in sich schliessen.

[2]) Diess schwächt die Kraft des Arguments nicht, auf das gestützt ich den Epikur nicht als Quelle der ciceronischen Darstellung im I. B. de nat. d. anerkennen konnte. Denn Epikur brauchte deshalb diese Ansicht nicht in Schriften auszuführen. Dass derartige Darstellungen von ihm nicht vorlagen, beweist eben die Stelle Philodems.

col. XIII sagt Folgendes von den Göttern: *οὐ γὰρ μᾶλλον εὐδαίμονας καὶ ἀδιαλύτους νοήσομεν, φησι, μὴ φωνοῦντας, οὐδ' ἀλλήλοις διαλεγομένους, ἀλλὰ τοῖς ἐνεοῖς ἀνθρώποις ὁμοίους.* In col. XIV, 6 wird dann bestimmter angegeben, welcher Sprache sie sich bedienten: *καὶ νὴ Δία γε τὴν Ἑλληνίδα νομιστέον ἔχειν αὐτοὺς διάλεκτον, ἢ μὴ πόῤῥω* und 10 f: *λέγονται μὴ ποτὲ διαφερούσαις κατὰ τὰς ἀρθρώσεις χρῆσθαι φωναῖς καὶ μόνον οἴδαμεν γεγονότας θεοὺς Ἑλληνίδι γλώττῃ χρωμένους.* Wer diese Bestimmung gegeben hatte, war vermuthlich in dem vorausgehenden unleserlichen Theil von col. XIII gesagt. Man kann auf Hermarchus oder Pythokles rathen, die kurz vorher genannt waren. Dass aber sie nicht gemeint sein können, ergibt sich aus Cicero n. d. I, 34, 94, wo der Akademiker Cotta Folgendes zu den Epikureern sagt: ista quae vos dicitis, sunt tota commentitia vix digna lucubratione anicularum. Non enim sentitis, quam multa vobis suscipienda sint, si impetraritis, ut concedamus eandem hominum esse et deorum figuram. Omnis cultus et curatio corporis erit eadem adhibenda deo, quae adhibetur homini: ingressus, cursus, accubitio, inclinatio, sessio, comprehensio, ad extremum etiam sermo et oratio.[1]) Hier wird das

---

[1]) Dasselbe wird den Epikureern auch vorher 33, 92 vorgeworfen: Omnino tibi illi delirare visi sunt, qui sine manibus et pedibus constare deum posse decreverunt? Ne hoc quidem vos movet considerantis, quae sit utilitas quaeque opportunitas in homine membrorum, ut judicetis membris humanis deos non egere? Quid enim pedibus opus est sine ingressu? quid manibus, si nihil comprehendendum est? quid reliqua discriptione omnium corporis partium, in qua nihil inane, nihil sine causa, nihil supervacaneum est? Itaque nulla ars imitari sollertiam naturae potest. Habebit igitur linguam deus, et non loquetur: dentes, palatum, fauces nullum ad usum: quaeque procreationis causa natura corpori affinxit, ea frustra habebit deus; nec externa magis quam interiora, cor, pulmones, jecur, cetera, quae detracta utilitate quid habent venustatis? quandoquidem haec esse in deo

Reden unter die Absurditäten gerechnet, welche sich aus der epikureischen Götterlehre ergeben, und den Epikureern ein Vorwurf daraus gemacht, dass sie dieselben nicht bemerkt haben. Diess können wir mit Philodemus nur dadurch in Einklang bringen, dass wir annehmen, derjenige, den Cicero bei seiner Widerlegung der epikureischen Theologie benutzte, habe von einer epikureischen Lehre, nach der die Götter die Gabe der Rede besitzen, noch Nichts gewusst. Da nun, wie wir gesehen haben, Cicero in dem bezeichneten Theil seiner Schrift Klitomachus folgt, so müssen wir schliessen, dass diesem oder doch dem Karneades jene Lehre unbekannt gewesen sei. Dem widerspricht nicht Sext. Emp. adv. math. IX, 178, wo wir folgende Argumentation finden: *εἰ δὲ φωνᾶέν ἐστι* sc. *ὁ θεός, φωνῇ χρῆται καὶ ἔχει φωνητικὰ ὄργανα, καθάπερ πνεύμονα καὶ τραχεῖαν ἀρτηρίαν γλῶσσάν τε καὶ στόμα. τοῦτο δὲ ἄτοπον καὶ ἐγγὺς τῆς Ἐπικούρου μυθολογίας. τοίνυν ῥητέον μὴ ὑπάρχειν τὸν θεόν.* Auch Zeller III[a] 357, 4 findet es wahrscheinlich, dass der Inhalt dieser Worte auf Karneades zurückgeht; nur versteht er sie falsch, wenn er sie als ein Zeugniss dafür benutzt, dass Epikur den Göttern Sprache beigelegt habe. Die Worte sind anders zu erklären. *Ἐγγύς* bezeichnet: das geht beinahe so weit wie Epikurs *μυθολογία*, denn dieser gab den Göttern nicht bloss Sprachorgane, sondern auch in allem Uebrigen menschliche Gestalt. Es ist also nicht zu bezweifeln, dass die epikureische Theologie in der Form, wie sie dem Karneades vorlag, von einem Sprechen der Götter nichts weiss. Hermarchus[1])

---

propter pulchritudinem voltis. cf. auch III, 1, 3: deos nihil agere, nihil curare confirmat (sc. Epicurus) membrisque humanis esse praeditos, sed eorum membrorum usum habere nullum. de divin. II, 37, 40.

[1]) Hermarchus streng genommen auch deshalb nicht, weil er bei Cic. n. d. I, 33, 93 ausdrücklich unter denen genannt ist, gegen die

oder Pythokles können also nicht die Urheber der bei Philodem vertretenen Ansicht sein.[1]) So bleibt nur Zeno übrig, an den sich Philodemus dem Titel zu Folge in dieser Schrift, wie in anderen angeschlossen hatte. Und wie kam Zeno zu dieser neuen Ansicht, die Epikur fremd war? Offenbar in Folge der Einwürfe des Karneades, ähnlich wie Epikur, durch die Kritik der Peripatetiker veranlasst, die Lehre Demokrits in einem Punkte abänderte. Und zwar liess sich Zeno durch Karneades nicht bloss bestimmen, den Göttern im Allgemeinen die Gabe der Rede zu verleihen, sondern er folgte ihm auch darin, dass er sie eine bestimmte Sprache reden liess. Denn bei Sextus l. l. 179[2]) wird es als nicht zu umgehende Consequenz hingestellt, dass wenn die Götter einmal reden,

---

sich die Polemik des Akademikers richtet. Doch würde diess nur dann bewiesen sein, wenn sich zeigen liesse, dass auch diese Namen von Klitomachus angeführt waren. Das lässt sich aber in zwingender Weise nicht thun.

[1]) Vielleicht könnte jemand die Schlüsse, die ich aus Cicero's und Sextus' Worten gezogen habe, als übereilt hinstellen, da von Cicero unter die absurden Consequenzen der epikureischen Lehre, die diesem unbemerkt geblieben seien, auch die accubitio gerechnet wird. Gerade von dieser hätten aber schon Hermarchos und Pythokles gesprochen nach Philodem l. l. c. XIII: *νοητέον δὲ κατὰ τὸν Ἕρμαρχον καὶ τὸν Πυθοκλῆ τὰ κλίσια καὶ περιθεμένους τοὺς θεούς*. Aber unter diesen Worten verdanken die wichtigsten, *κλίσια* ganz und *περιθεμένους* zum Theil, ihr Dasein den Ergänzungen des Herausgebers. So wie dieser *περιθεμένους* erklärt durch circumpositos, würde es allerdings die accubitio bezeichnen; aber diese Bedeutung kann eben dieses Wort nicht haben, und damit fällt der ganze Einwand, den Einer auf die Philodemusstelle gründen möchte, zu Boden.

[2]) Nach den vorher angeführten Worten *τοίνυν ῥητέον μὴ ὑπάρχειν τὸν θεόν* fährt er folgendermassen fort: *καὶ γὰρ δὴ εἰ φωνῇ χρῆται, ὁμιλεῖ· εἰ δὲ ὁμιλεῖ, πάντως κατά τινα διάλεκτον ὁμιλεῖ. εἰ δὲ τοῦτο, τί μᾶλλον τῇ Ἑλληνίδι ἢ τῇ βαρβάρῳ χρῆται γλώσσῃ; καὶ*

sie auch eine bestimmte Sprache reden müssen. So weit gab Zeno dem Karneades nach, dass er diese Consequenz als nothwendig erachtete und zu dieser Götter-Sprache die hellenische erwählte, nicht aber darin, dass er hierin einen Quell von Absurditäten sah, die uns nöthigten, den Glauben an Götter aufzugeben. Diese Annahme eines Einflusses des Karneades auf Zeno schwebt übrigens nicht in der Luft. Die Redegabe des Karneades hat ja das Unerhörte zu Wege gebracht und den Reihen der Epikureer einen ihrer Genossen entführt, den Metrodorus von Stratonike, der nach Diog. X, 9 von Epikur zu Karneades überging und nach Cic. Acad. II, 6, 16. de orat. I, 11, 45 ein eifriger Anhänger des Letzteren war. Es ist also nicht zu verwundern, dass Karneades auch auf andere Epikureer einen bestimmenden Einfluss übte, wenn er gleich nicht vermochte sie der Schule abtrünnig zu machen. Und um so mehr sind wir berechtigt, diess speciell für Zeno anzunehmen, als uns Cic. Acad. I, 12, 46 ausdrücklich berichtet, dass dieser den Karneades gehört hatte und ihn bewunderte. Bei dieser allgemeinen Wirkung hatte es indess sein Bewenden nicht. Das lehrt schon die besprochene Differenz, worin Zeno, dem Impulse des Karneades folgend, die von Epikur bezeichneten Gränzen der Lehre überschritt; dasselbe lässt sich aber auch noch auf anderem Wege wahrscheinlich machen. Im ersten Buch von Ciceros Schrift de finibus unterscheidet c. 9 der Epikureer drei Methoden, mit denen man zeigen könne, dass die Lust das höchste Gut und der Schmerz das grösste Uebel sei. Von diesen soll sich der ersten, nach der es genügt, hierüber unsere Empfindung zu befragen, Epikur selber

---

εἰ τῇ Ἑλληνίδι, τί μᾶλλον τῇ Ἰάδι ἢ τῇ Αἰολίδι ἤ τινι τῶν ἄλλων; καὶ μὴν οὐδὲ πάσαις· οὐδεμιᾷ τοίνυν. καὶ γὰρ εἰ τῇ Ἑλληνίδι χρῆται, πῶς τῇ βαρβάρῳ χρήσεται, εἰ μὴ ἐδίδαξέ τις αὐτόν; εἰ μὴ ἑρμηνεῖς ἔχει παραπλησίους τοῖς παρ' ἡμῖν δυναμένοις ἑρμηνεύειν; ῥητέον τοίνυν μὴ χρῆσθαι φωνῇ τὸ θεῖον, διὰ δὲ τοῦτο καὶ ἀνύπαρκτον εἶναι.

bedient haben, die zwei anderen, von denen die eine sich auf die allen Menschen innewohnende Ueberzeugung beruft, die zweite eine strengere Art des Beweises fordert, gehören erst seinen Schülern an. Uns interessirt hier die letztere und diese wird von Cicero mit folgenden Worten charakterisirt: Alii autem, quibus ego assentior, cum a philosophis compluribus permulta dicantur, cur nec voluptas in bonis sit numeranda nec in malis dolor, non existimant oportere nimium nos causae confidere, sed et argumentandum et accurate disserendum et rationibus conquisitis de voluptate et dolore disputandum putant. Wer diese waren, die im Gegensatz zu Epikur und Anderen die Hauptlehre des epikurischen Systems eingehend erörtern, sorgfältig begründen und den Angriffen anderer Philosophen gegenüber vertheidigen wollten, auf diese Frage gibt es bei unserer Kenntniss der Epikureer nur die eine Antwort, dass es Zeno und seine Anhänger gewesen sein müssen. Denn das Bedürfniss nach dialektischer Erörterung, die Freude an wissenschaftlichem Streite, diess beides, das offenbar zu jener Aenderung der ächt epikureischen Methode führte, können wir unter allen uns bekannten Epikureern nur dem Zeno zutrauen. Im Allgemeinen war dieser wissenschaftliche Sinn bei den Epikureern nicht zu finden. Von Zeno aber rühmt Cicero nicht nur, dass er der scharfsinnigste unter allen Epikureern war, er ist auch mit Diogenes [2]) einig über

[1]) Das Lob der Klarheit, welches dieser dem Zeno ertheilt, will mehr sagen, als die σαφήνεια, welche er X, 13 und Cicero de fin. I, 5, 15 auch dem Epikur zugestehen. Denn die Klarheit Epikurs bedeutet, dass er stets für jede Sache den eigentlichen Ausdruck wählt. Es ist dieselbe Klarheit, welche die Sprache der neuen Komödie charakterisirt und welche hier wie dort der Ausdruck für die nüchterne Verständigkeit des ganzen Zeitalters ist (Meineke I, 440 sieht sonderbarer Weise in der Sprache der N. C. eine Nachbildung der Epikurischen). Sie ist deshalb kein Zeichen von Redekunst und

die Klarheit und Bestimmtheit, mit der er sich selbst über schwierige und dunkle Gegenstände auszudrücken wusste. Wir haben ferner eben gesehen, dass er den Karneades bewunderte und würden schon hieraus abnehmen, dass er, was er bewunderte, auch nachzuahmen suchte. Eine Bestätigung hierfür ist die Achtung, die ihm der Akademiker Philo zollte, der ihn nicht nur für den ersten aller Epikureer erklärte, sondern auch seine Anhänger veranlasste, bei ihm zu hören. Cic. de nat. d. I, 21, 59. Schon diess Lob allein, das dem Zeno ein Anhänger einer dialektischen Richtung in der Philosophie wie Philo spendete, nöthigt uns zu dem Schlusse, dass er, weit entfernt, ein epikureischer Polterer und Lästerer gemeinen Schlags zu sein, bei der Darstellung der epikureischen Lehre durch Scharfsinn und Methode sich auszeichnete und insbesondere die Dialektiker mit ihren eigenen Waffen bekämpfte. Denken wir jetzt zurück an das Resultat, das sich uns bei der Untersuchung der Quellen des ersten Buchs von Ciceros Schrift über das Wesen der Götter ergeben hat, so gewinnen wir dadurch eine Bestätigung für die eben geäusserte Vermuthung. Wir mussten wahrscheinlich finden, dass die epikureische Darstellung Ciceros einer Schrift Zenos entnommen sei. Nun finden wir aber hier die dialektische Begründung in einem Falle verwandt, wo eine solche Verwendung sicher nicht im Sinne Epikurs war. Dieser Fall tritt ein 18, 46, nachdem mittelst der *πρόληψις* erwiesen worden ist, dass die Götter menschliche Gestalt haben. Nichts deutet an, dass diese Art des Beweises keine volle Geltung habe. Ich behaupte deshalb, dass Epikur sich bei ihr würde haben genügen

---

wird bei Cicero der eloquentia entgegengesetzt. Umgekehrt wird die Klarheit, welche Cicero de nat. deor. I, 21, 58 an Zeno rühmt, neben zwei anderen specifisch rednerischen Vorzügen aufgeführt, dem graviter und dem ornate dicere.

lassen, und stütze mich hierbei nicht bloss auf die Oekonomie, mit der Epikur in allem Wissenschaftlichen verfährt, sondern besonders auf de finib. I, 9, 30, nach welcher Stelle er zum Beweise, dass die Lust das höchste Gut sei, die Aussage der sinnlichen Empfindung für genügend erachtete, und jede weitere Begründung und Erörterung für überflüssig hielt. Letzteres ergab sich nicht bloss daraus, dass er eine solche Begründung thatsächlich unterliess, sondern er hatte sich über die Richtigkeit seines Urtheils ausdrücklich gerechtfertigt. Diess müssen wir aus dem schliessen, was uns der Epikureer Ciceros in folgenden Worten über ihn berichtet: negat opus esse ratione neque disputatione, quam ob rem voluptas expetenda, fugiendus dolor sit; sentiri haec putat, ut calere ignem, nivem esse albam, dulce mel, quorum nihil oportere exquisitis rationibus confirmare, tantum satis esse admonere; interesse enim inter argumentum conclusionemque rationis et inter mediocrem animadversionem atque admonitionem: altera occulta quaedam et quasi involuta aperiri, altera prompta et aperta judicari. Gegen diesen methodischen Grundsatz Epikurs verstösst die Darstellung de nat. deor. l. l., da hier zu der Beweisführung mit der *πρόληψις,* durch die die menschliche Gestalt der Götter bereits bewiesen war, noch ein anderes künstlicheres Argument gefügt wird. Und zwar macht uns Cicero selber I, 31, 88 darauf aufmerksam, dass dieses Argument gegen die Gewohnheit der Epikureer eine dialektische Fassung habe. Dass Zeno der Dialektik mehr einräumte, als diess nach streng epikureischer Observanz erlaubt war, ist hiernach sehr wahrscheinlich, und ebenso, dass er der Vertreter der de fin. l. l. angedeuteten methodologischen Differenz ist. Erklären aber werden wir die stärkere Hervorhebung der Dialektik bei Zeno in der Weise, wie wir es bereits gethan haben, durch den Einfluss, den Karneades und seine Vorträge auf ihn geübt hatten. Es kann uns nun nicht mehr auffallen, sondern muss

im Gegentheil zur Bestätigung des gewonnenen Resultates dienen, dass ein Schüler Zenos, Philodem, wie wir gesehen haben S. 172, ebenfalls nicht den streng epikurischen Standpunkt einhielt und durch den Werth, den er auf Kenntnisse und feinere Bildung legte, den Geboten des Meisters zuwiderhandelte. Ich verweise hier noch auf das Urtheil des Asconius, der Philodem disertissimus Epicureorum nennt, und das Ciceros, der dem Zeno nicht bloss das distincte, sondern auch das ornate dicere nachrühmt. Die Richtung seines Lehrers, welche dem alten rohen Epikureismus ein feineres Kleid anzog und ihn so der Gesellschaft der anderen Philosophien würdiger machte, setzte sich also bei Philodemus fort, und zwar, wie wir annehmen dürfen, nicht bei ihm allein, da Zeno nach der Stellung, die er in seiner Zeit einnahm, ohne Zweifel zahlreiche Anhänger hatte. In schlagender Weise wird diese Vermuthung bestätigt durch Diog. L. X, 25: Nachdem Diogenes die erste Reihe namhafter Epikureer abgeschlossen hat mit den Worten: *καὶ οὗτοι μὲν ἐλλόγιμοι, ὧν ἦν καὶ Πολύστρατος ὁ διαδεξάμενος Ἕρμαρχον, ὃν διεδέξατο Διονύσιος ὃν Βασιλείδης* beginnt er die neue folgendermassen: *καὶ Ἀπολλόδωρος δ᾽ ὁ κηποτύραννος γέγονεν ἐλλόγιμος, ὃς ὑπὲρ τὰ τετρακόσια συνέγραψε βιβλία· δύο τε Πτολεμαῖοι Ἀλεξανδρεῖς, ὅ τε μέλας καὶ ὁ λευκός· Ζήνων δ᾽ ὁ Σιδώνιος ἀκροατὴς Ἀπολλοδώρου, πολυγράφος ἀνήρ· καὶ Δημήτριος ὁ ἐπικληθεὶς Λάκων, Διογένης θ᾽ ὁ Ταρσεὺς ὁ τὰς ἐπιλέκτους σχολὰς συγγράψας, καὶ Ὠρίων καὶ ἄλλοι οὓς οἱ γνήσιοι Ἐπικούρειοι σοφιστὰς ἀποκαλοῦσιν.* Nach diesen letzten Worten schieden sich die Epikureer in zwei Parteien, die ächten und solche, welche *σοφισταὶ* hiessen. Ich finde nicht, dass jemand, auch Gassendi nicht, diese Nachricht einer Beachtung gewürdigt hätte, und doch hätten sie eine solche verdient. Was nun die Erklärung des Namens *σοφισταὶ* betrifft, so glaube ich nicht, dass sich eine andere wird

geben lassen, als die, welche ihn auf ein Mehr von Verstand, Wissen und Kunst zurückführt, der in den Reden und Schriften der dadurch Bezeichneten, verglichen mit denen ihrer Schulgenossen, zu Tage trat. Diess gilt aber von Zeno und seinen Anhängern, wie wir gesehen haben, und wir haben deshalb Grund zu der Vermuthung, dass sie mit jenem Namen gemeint seien. Allerdings streitet diess mit der Art, wie man gewöhnlich diese Worte verstanden zu haben scheint; denn danach würde der Relativsatz *οὓς — ἀποκαλοῦσιν* sich nur auf die ungenannten *ἄλλοι* beziehen, nicht aber auf die vorher namentlich genannten, unter denen sich auch Zeno befindet. Aber diese gewöhnliche Erklärung ist darum noch nicht die richtige oder allein mögliche. Denn eben so gut kann man *ἄλλοι* mit den vorher Genannten in engere Verbindung bringen und dann den Relativsatz sich auf dieses Ganze von genannten und ungenannten Epikureern bezogen denken. In diesem Falle aber würde auch Zeno unter den *σοφισταὶ* begriffen sein. Und dass in der That von den beiden an sich möglichen Erklärungen die zweite die nothwendige ist, ergibt sich aus dem, was wir von Diogenes aus Tarsos wissen. Denn auch dieser würde der vorgeschlagenen Erklärung zu Folge zu den Sophisten gehören, ebenso wie Demetrios der Lakonier und Orion; während wir aber über die anderen Beiden ohne Nachricht sind,[1]) hat uns Strabo XIV, 675 gerade über ihn eine sehr werthvolle Notiz erhalten. Nachdem er die aus Tarsos gebürtigen stoischen und akademischen Philosophen genannt hat, fährt er so fort: *τῶν δ' ἄλλων φιλοσόφων „οὓς κεν ἐῢ γνοίην καί τ' οὔνομα μυθησαίμην" Πλουτιάδης τε*

[1]) cf. jedoch, was neuerdings Gompertz Berr. d. W. Ak. 1875 S. 757 über Demetrios bemerkt hat. Danach scheint auch dieser die Gränze überschritten zu haben, die die Epikureer sonst ihrer wissenschaftlichen Thätigkeit zu ziehen pflegten, und des Namens *σοφιστὴς* werth zu sein.

ἐγένετο καὶ Διογένης τῶν περιπολιζόντων καὶ σχολὰς διατιθεμένων εὐφυῶς· ὁ δὲ Διογένης καὶ ποιήματα ὥσπερ ἀπεφοίβαζε τεθείσης ὑποθέσεως, τραγικὰ ὡς ἐπὶ πολύ. Dass dieser Diogenes mit dem bei Diogenes Laertius genannten Epikureer identisch sei, hat schon Menage bemerkt, und es lässt sich füglich nicht bezweifeln, da uns kein anderer bedeutender Philosoph dieses Namens und aus Tarsos gebürtig bekannt ist und auch die *ἐπίλεκτοι σχολαί*, die er nach Diogenes heraus gab, auf die mündlichen Vorträge hinweisen, von denen Strabo spricht. Wenn wir nun hören, dass dieser Mann sich geschickt (*εὐφυῶς*) in mündlichen Vorträgen zeigte, dass er Dichter war und gar als Improvisator auftrat, so haben wir vor uns das Bild eines Epikureers, der die alte epikurische Regel in bedenklichem Masse überschritt und dabei dieselbe Richtung einschlug, als deren Vertreter uns bisher Philodem gegolten hat. So gut wie dieser verdiente also auch er von den ächten Epikureern ein Sophist gescholten zu werden. Ja er verdiente diesen Namen in noch höherem Grade; denn da er herumreiste, um Vorträge zu halten, fehlte ihm ein wesentlicher Zug nicht, der die alten vorzugsweise sogenannten Sophisten charakterisirt.[1]) Noch zwei Gründe lassen sich anführen, welche die Richtigkeit der zweiten Erklärung, nach der Zeno und seine Anhänger Sophisten genannt wurden, bestätigen. Wollte man nämlich die andere Erklärung vorziehen, so würde auffallend sein, dass von den *σοφισταί*, welche doch sammt und sonders zu

[1]) Auch das Improvisiren hat bei diesen sein Analogon. Gorgias, wie es im gleichnamigen Platonischen Dialog p. 447 C. heisst, *ἐκέλευε — ἐρωτᾶν ὅτι τις βούλοιτο τῶν ἔνδον ὄντων, καὶ πρὸς ἅπαντα ἔφη ἀποκρινεῖσθαι.* Dasselbe wie Gorgias rühmt Hippias von sich im platonischen Hipp. Min. 363 D. Die Stellen Ciceros und Quintilians, die man zur Bestätigung dessen noch anzuführen pflegt, übergehe ich, weil es sicher ist, dass Quintilian seine Nachricht Cicero und dieser sie Platon verdankt.

den ἐλλόγιμοι gezählt werden, uns kein Einziger namhaft gemacht wird. Und zweitens spricht gegen die andere Erklärung, dass in diesem Falle Philodem zu den Sophisten gerechnet, sein Lehrer Zeno aber davon ausgeschlossen würde. Denn da Diogenes den Philodemus in diesem Abschnitt über Epikur nennt und benutzt (3. 24.), so muss er ihn mit unter den ἄλλοι, die er nicht nennt, begriffen haben. Ich glaube also, meine Erklärung ist genügend begründet. Wir müssen uns aber auch darüber klar werden, dass wir nicht bloss Zeno, sondern auch die beiden Ptolemäer und Apollodorus zu den Sophisten zählen müssen. Denn der Satz, der mit ἀποκαλοῦσιν abschliesst, beginnt mit καὶ Ἀπολλόδωρος, da das dazu gehörige γέγονεν ἐλλόγιμος zum Folgenden immer wieder zu ergänzen ist. Bis auf Apollodorus zurückzugehen empfiehlt sich auch deshalb, weil dann begreiflich wird, weshalb Diogenes mit ihm eine neue Reihe von Epikureern anhebt. Er war das Haupt und der Stifter der neuen Richtung. Dass er eine kräftig und selbständig in das Leben der Schule eingreifende Persönlichkeit war, spricht sich theils in seinem Beinamen κηποτύραννος, theils in der grossen Zahl seiner Schriften aus, die doch nicht alle nur das von Epikur Gesagte wiederholt haben können. Und in der That scheint unter dem Wenigen, das wir von ihm wissen, wenigstens ein Zug darauf hinzudeuten, dass seine Richtung der Zenos und Philodemus' verwandt war. Wie Philodemus in einem grossen Werke[1]) über die verschiedenen Philosophen gehandelt hatte, wie auch Zeno, wenn er der Vertreter der de finib. I, 5, 31 erwähnten methodologischen Ansicht ist, eben durch die grössere Beachtung, die er den abweichenden Meinungen anderer Philosophen schenkte, getrieben wurde, den epikurischen Standpunkt zu verlassen, so sehen wir, dass es auch dem Apollodorus an

[1]) Diog. X, 3 citirt das 10. Buch τῆς τῶν φιλοσόφων συντάξεως.

historischem Interesse nicht fehlte, da er nach Diog. VII, 181 eine *συναγωγὴ δογμάτων* verfasst hatte. Denn das Leben Epikurs, auf das sich Diog. X, 2 bezieht, darf man hier doch nicht anführen. Wo Apollodor im Widerspruch mit Epikur und Hermarchos, die die Existenz des Leukippos läugneten, diesen für den Lehrer Demokrits erklärt hatte, cf. Diog. X, 13, wissen wir nicht; vielleicht in der *συναγωγή*. Jedenfalls ist dieser Streit nicht ohne Interesse; denn wahrscheinlich hatte er seine Ursache doch darin, dass Epikur und Hermarchos sich allein auf Demokrit stützten, der den Leukipp in seinen Schriften nicht erwähnte und die atomistische Lehre als seine eigene vortrug, Apollodor dagegen auch dem Zeugniss eines Aristoteles und Anderer Gewicht beilegte.[1]) So würde auch diese Nachricht für den historischen Sinn zeugen, der

[1]) Dieser Streit ist auch Cicero bekannt de nat. deor. I, 24, 66: ista enim flagitia Democriti sive etiam ante Leucippi etc. Zu dem sive etiam macht Schömann keine Bemerkung, aber auch die früheren Erklärer nicht. Und doch sind diese Worte nur dann verständlich, wenn ein Zweifel über den Urheber der Atomenlehre bestand. Dem, was Brandis I, 295 f. und Zeller I, 684, 1 über angebliche Schriften Leukipps bemerken, kann noch hinzugefügt werden Diog. IX, 31 ff. Denn aus der Art, wie hier die Lehre Leukipps bis ins Einzelne dargestellt wird, und aus dem wiederholt eingeschobenen *φησὶν* ergibt sich zweifellos, dass das Mitgetheilte einer unter Leukipps Namen gehenden Schrift entnommen ist. Besonders deutlich sprechen die Schlussworte: *εἶναί θ' ὥσπερ γενέσεις κόσμου, οὕτω καὶ αὐξήσεις καὶ φθίσεις καὶ φθοράς, κατά τινα ἀνάγκην, . . . ἣν ὁποία ἐστὶν οὐ διασαφεῖ.* Vielleicht war es der *Μέγας διάκοσμος*, den ihm Theophrast zuschrieb. In der Acad. II, 37, 118 erwähnt Cicero den Leukippos ohne einen Zweifel zu äussern: Leucippus flumen et inane (sc. dixit principia esse); Democritus huic in hoc similis, uberior in ceteris. Cicero ist natürlich von seinen jeweiligen Quellen abhängig. Uebrigens stimmt mit dem, was aus den Stellen der Akademiker sich ergibt und Brandis und Zeller vermuthet haben, dass nämlich Leukipp nur die Umrisse des atomistischen Systems gegeben habe, überein, dass er de nat. deor. I, 12, 29 nicht genannt wird.

bei Apollodor stärker ausgebildet war, als bei Epikur. Das sind die Gründe, die mich bewegen, in Apollodor das Haupt der epikureischen Sophisten zu erblicken. Er war ein Zeitgenosse des Karneades. Dadurch wird die schon oben begründete Vermuthung bestätigt, dass die Wirksamkeit des Karneades den ersten Anstoss zu dieser Bewegung gegeben habe. Dafür sprechen auch die historischen Studien, welche dieselbe in die epikureische Schule eingeführt zu haben scheint; denn auch von Karneades wissen wir, welchen Fleiss er darauf verwandte, um sich mit den Lehren anderer Philosophen bekannt zu machen. Wer die *γνήσιοι Ἐπικούρειοι* des Diogenes sind, ob ein Ueberbleibsel des vorapollodorischen Epikureismus oder eine Reaction gegen die neue Richtung, ist nicht zu entscheiden. Nehmen wir das Letztere an, so würden wir innerhalb des Epikureismus eine Parallele zu den Bestrebungen haben, die sich gegen das Ende der vorchristlichen und in der Kaiserzeit in der akademischen und peripatetischen Schule geltend machten und gegenüber dem herrschenden Eklekticismus eine Herstellung der reinen platonischen und aristotelischen Lehre bezweckten. —

So war in der epikureischen Schule im Laufe der Zeit die Lehre von den Göttern weiter entwickelt worden, in der Ethik waren verschiedene Ansichten hervorgetreten, auch über methodologische Fragen war man nicht einig. Betrafen die beiden ersteren Differenzen die Physik und Ethik, so gehört die letztere in das Gebiet der Kanonik. Derselben gehört auch die Verschiedenheit der Ansicht an, von der Diog. X, 31 berichtet: *ἐν τοίνυν τῷ Κανόνι λέγων ἐστὶν ὁ Ἐπίκουρος κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη, οἱ δ' Ἐπικούρειοι καὶ τὰς φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας*. Während also Epikur nur drei Kriterien unterschied, erkannten die Epikureer noch ein viertes, die *φανταστικαὶ ἐπ. τ. δ.* an. Dass damit Vorstellungen, wie

die Einbildungen der Wahnsinnigen und die Träume gemeint sind, hat schon Gassendi richtig erkannt. Wenn Epikur dergleichen nicht unter die Kriterien rechnete, so würde diess begreiflich sein und das Gegentheil bei den Epikureern als ein Zugeständniss erkannt werden können, das sie den Einwendungen anderer Philosophen machten. Wir müssen auch dieser Angabe Glauben schenken, in so fern sie sich auf den Kanon beschränkt und dürfen deshalb nicht, wie diess in Cobets Ausgabe geschieht, die Worte (32) „*τά τε τῶν μαινομένων φαντάσματα καὶ τὰ κατ᾽ ὄναρ ἀληθῆ· κινεῖ γάρ· τὸ δὲ μὴ ὂν οὐ κινεῖ*“ als aus dem Kanon geschöpft betrachten. Dass diese Worte kein wörtliches Citat aus dem Kanon sind, macht auch das unmittelbar Folgende wahrscheinlich: *τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἱονεὶ κτλ.*; denn diess setzt streng genommen voraus, dass auch vorher Ansichten der Epikureer überhaupt mitgetheilt wurden. Jene Stelle schliesst also keinen Widerspruch in sich. Dagegen scheint sie sich nicht zu vertragen mit dem Briefe an Herodotos 50 f.; denn diese Stelle zeigt, dass auch Epikur jenes vierte Kriterium gelten liess. Man könnte hieraus einen Verdachtgrund gegen die Aechtheit dieses Briefes schöpfen; denn dass man dem Epikur Briefe unterschob, zeigt Diog. 3, wo er einer solchen Fälschung den Stoiker Diotimos anklagt, und noch besser Philodem bei Düning de Metrod. S. 22, nach dem man sogar die Aechtheit des an Pythokles gerichteten, also eines der von Diogenes ausgeschriebenen Briefe bezweifelte. Und doch würde man diess in unserem Falle mit Unrecht thun, wie die Vergleichung von Diog. 147 lehrt; denn auch hier finden wir unter den Kriterien die *φανταστικὴ ἐπιβολὴ τῆς διανοίας*[1]) und die *κυρίαι δόξαι* haben doch immer

---

[1]) Wenigstens ist diess aus *πᾶσα* zu schliessen. Die Worte sind: *Εἴ τιν᾽ ἐκβαλεῖς ἁπλῶς αἴσθησιν καὶ μὴ διαιρήσεις τὸ δοξαζόμενον*

als ein ächtes Werk Epikurs gegolten. So bleibt nur der Ausweg übrig, Epikur habe im Laufe der Zeit seine Ansicht näher bestimmt und selber den Gegnern das Zugeständniss gemacht, für das nach Diogenes allein seine Schüler verantwortlich wären. Dazu stimmt, was ich oben S. 162 vermuthete, dass der *κανὼν* die früheste Schrift des Meisters war. Wie konnte denn aber Einer diese Verschiedenheit der Lehre, die sich aus einer Entwickelung in den Ansichten Epikurs erklärt, zu einer Differenz zwischen ihm und seinen Schülern erheben? Es erklärt sich diess, wenn die Bemerkung, die uns Diogenes mittheilt, im Hinblick auf den *κανὼν* und von Einem gemacht wurde, der sich dabei der geltenden epikureischen Lehre erinnerte. Weil ihm die einzelnen Stellen, an denen Epikur auch in anderen Schriften die Erkenntnisstheorie behandelt, nicht gegenwärtig waren, setzte er diese Verschiedenheit fälschlich statt auf Epikurs auf seiner Schüler Rechnung.

Noch ein Beleg soll hier gegeben werden, wie die epikureische Schule auch darin anderen glich, dass sie sich den Zeitverhältnissen, den gerade herrschenden Tendenzen anbequemte. Von jeher scheint in der Schule eine gewisse Abstufung der Mitglieder Statt gefunden zu haben. Man schied sich in mehr und minder Orthodoxe, wie sowohl die eben besprochene Spaltung in ächte Epikureer und Sophisten beweist, als auch Philodem über die Frömmigkeit 93, 20 Gomp. anzudeuten scheint, indem er von *Ἐπίκουρος ἅμα τοῖς γνησίως συμβιώσασιν* spricht. Man stellte aber ausserdem an den Weisen viel zu hohe Anforderungen, als dass man es für eine Sache des Augenblicks und geringer Mühe hätte

κατὰ τὸ προσμένον καὶ τὸ παρὸν ἤδη κατὰ τὴν αἴσθησιν καὶ τὰ πάθη καὶ πᾶσαν φανταστικὴν ἐπιβολὴν τῆς διανοίας, συνταράξεις καὶ τὰς λοιπὰς αἰσθήσεις τῇ ματαίᾳ δόξῃ, ὥστε τὸ κριτήριον ἅπαν ἐκβαλεῖς.

halten können, ihnen Genüge zu leisten. So unterschied Epikur verschiedene Grade, den Titel des Weisen behielt er sich selber und seinem Freunde Metrodorus vor (Cic. de fin. II, 3, 7: nec est quod te pudeat sapienti [sc. Epicuro] adsentiri, qui se unus, quod sciam, sapientem profiteri sit ausus; nam Metrodorum non puto ipsum professum, sed cum appellaretur ab Epicuro, repudiare tantum beneficium noluisse), und nahm von den Uebrigen an, dass sie in grösseren oder geringeren Abständen diesem Ideal sich näherten cf. Diog. X, 121: *εἶναι ἕτερον ἑτέρου σοφώτερον*. Im Briefe an Herodotos unterscheidet er mehr oder minder in der Erkenntniss der Natur nach epikurischen Principien Fortgeschrittene Diog. X, 35: *καὶ τοὺς προβεβηκότας δ' ἱκανῶς ἐν τῇ τῶν ὅλων ἐπιβλέψει τῶν τύπων τῆς ὅλης πραγματείας τῶν κατεστοιχωμένων δεῖ μνημονεύειν*. Es versteht sich diess auch ganz von selber, dass die grosse Masse der Epikureer sich lediglich an die Resultate der epikureischen Philosophie hielt und sich mit der Kenntniss der Hauptdogmen begnügte, wie sie Epikur selber in den Compendien seiner Lehre zusammengestellt hatte. *Ναρθηκοφόροι πολλοὶ βάκχοι δέ τε παῦροι* hiess es auch hier und wird es immer heissen, wo eine Philosophie zahlreiche Anhänger hat und vorwiegend praktische, ethische oder religiöse, Interessen verfolgt. Thatsächlich mussten dergleichen Unterschiede zwischen den verschiedenen Anhängern einer Lehre immer bestehen, ausgesprochen und anerkannt wurden sie erst in späterer Zeit. Die *ἀπόῤῥητα* der alten Pythagoreer waren nicht solche, nach denen sich zwei Klassen von Pythagoreern trennten, sondern schlossen die Pythagoreer insgesammt gegen die profane Menge[1]) ab. Die erste Spur einer Scheidung zwischen eso-

[1]) Vgl. auch die Worte des Sokrates bei Plato Theätet 152 C: *Ἆρ' οὖν πρὸς Χαρίτων πάσσοφός τις ἦν ὁ Πρωταγόρας, καὶ τοῦτο*

terischen und exoterischen Anhängern derselben Philosophie liegt für mich in der Behauptung des Akademikers Philo, dass die Skepsis des Karneades nur Schein sei und einen positiven Kern verberge, der aber als Geheimlehre nur Auserwählten mitgetheilt worden sei. Cic. Acad. II, 18, 60. s. ausserdem Krische Ciceros Academica G. St. 1845 S. 146 und 186. Besonders musste die Wiederentdeckung und das Studium der akademischen Schriften des Aristoteles die Anschauung befördern, als ob jede Philosophie einen esoterischen und exoterischen Inhalt habe, und dieser Unterschied zunächst bei den Peripatetikern sich fest setzen, für die ihn wenigstens Lucian in der *βίων πρᾶσις* c. 26 charakteristisch findet. Dass dieser Unterschied sich von den Peripatetikern auch zu den anderen Philosophen fortpflanzte, würde an sich begreiflich sein, auch wenn nicht der Aberglaube, in dessen Gefolge die Freude am Geheimniss geht, ein so wesentlicher Zug im Charakter jener späteren Zeit wäre. Erst in der Kaiserzeit nämlich hat dieser Unterschied auch solche Philosophien ergriffen, deren materialistische Klarheit und Nüchternheit ihn eigentlich auszuschliessen schien. Wenigstens wird uns diess nur von einem spätern Autor, Clemens von Alexandria Stromat. V c. IX. § 59 ed. Klotz, berichtet. Neben den Pythagoreern, Platonikern und Aristotelikern, die zwischen einer esoterischen und exoterischen Lehre unterschieden, nennt er die Stoiker, welche gewisse Schriften Zenos von den Schülern zurückhalten und sie ihnen nur dann in die Hände geben, wenn sie sich als ächte Anhänger der Lehre erprobt haben [1]), und noch vor ihnen die Epikureer, welche *φασί τινα καὶ παρ' ἡμῖν μὲν ᾐνίξατο τῷ πολλῷ συρφετῷ, τοῖς δὲ μαθηταῖς ἐν ἀποῤῥήτῳ τὴν ἀλήθειαν ἔλεγεν;*

[1]) *ἀλλὰ καὶ οἱ Στωικοὶ λέγουσι Ζήνωνι τῷ πρώτῳ γεγράφθαι τινά, ἃ μὴ ῥᾳδίως ἐπιτρέπουσι τοῖς μαθηταῖς ἀναγινώσκειν, μὴ οὐχὶ πεῖραν δεδωκόσι πρότερον, εἰ γνησίως φιλοσοφοῖεν.*

αὐτοῖς ἀπόῤῥητα εἶναι καὶ μὴ πᾶσιν ἐπιτρέπειν ἐντυγχάνειν τούτοις τοῖς γράμμασιν. Was das für Schriften waren, lässt sich nicht bestimmen, doch räth man zuerst auf solche, in denen, wie das in den Schriften Metrodors gegen seinen Bruder geschehen war, die sinnliche Lust, die Lust des Bauches in allzu nackter und crasser Weise für das höchste Princip unseres Handelns erklärt wurde. Um diese Schriften mit guter Art ihren Schülern vorzuenthalten mochten sie in der Scheidung esoterischer und exoterischer Lehren, wie sie ihnen andere Philosophen an die Hand gaben, ein erwünschtes Mittel erblicken.

Was ich über Differenzen in der epikureischen Schule gesagt habe, ist wenig, wird sich aber vielleicht vermehren lassen, wenn erst einmal die so nöthige Sammlung der vorhandenen epikureischen Fragmente vollendet ist und einen leichteren Ueberblick gestattet über das, was jedem Einzelnen gehört.

Die Quellen des zweiten Buches.
Panätius und Posidonius.

Von den drei Ansichten, welche sich in der Frage nach den Quellen der stoischen Darstellung des zweiten Buches gegenüberstehen, verdient am wenigsten Billigung diejenige, welche ich in Teuffels Römischer Literaturgeschichte finde. Hiernach wäre jene aus verschiedenen Werken: des Cleanthes, Chrysipp und Zeno, zusammengearbeitet. Diese Ansicht kann sich nur darauf gründen, dass diese drei Stoiker mehrmals citirt werden. Wie wenig aber hieraus sich der Schluss ziehen lässt, dass Cicero die Schriften jener Philosophen selber benutzt habe, darf seit der Veröffentlichung der herculanischen Fragmente von Philodemus' Schrift über die Frömmigkeit als gesichert und bekannt vorausgesetzt werden. Mit de natura deorum darf von der allgemeinen Regel schon deshalb keine Ausnahme gemacht werden, weil gerade diese Schrift, wie die an vielen Punkten nachweisbaren Spuren von Flüchtigkeit beweisen, besonders rasch ausgearbeitet worden ist. Wir sind also mindestens berechtigt, diese Ansicht bei Seite zu schieben und sie nur dann wieder hervorzuziehen, wenn sich die andere, welche in einem jüngeren Stoiker die Quelle sieht, als unhaltbar gezeigt hat. Wer dieser Stoiker gewesen sein könnte, dafür fehlt es nicht an Andeutungen, auf

die Schömann Einl. S. 17 (3. Aufl.) hingewiesen hat. Er bemerkt, dass Cicero in der Vorrede I, 3, 6 den Posidonius unter seinen philosophischen Lehrern nennt, dass dieser von Cotta I, 44, 123 als familiaris omnium nostrum bezeichnet und es dadurch wahrscheinlich wird, dass er auch der Lehrer des Balbus war. Da nun ein umfangreiches Werk des Posidonius gerade über denselben Gegenstand, den Cicero zu behandeln dachte, existirte, so war für diesen nichts natürlicher, als jenes Werk vor anderen zu seiner Arbeit zu benutzen, und es entspricht der historischen Treue (dass aber diese dem Cicero nicht gleichgiltig war, beweist, was der Anlass zur zweiten Bearbeitung der Academica wurde), dass was dem Lucilius Balbus, falls er ein Schüler des Posidonius war, in den Mund gelegt wird, einer Schrift seines Lehrers entnommen ist. Doch das sind nur secundäre Momente, die für sich allein noch nicht genügen, um uns mit einiger Sicherheit in Posidonius' Schrift die gesuchte Quelle erkennen zu lassen. Das Hauptmoment liegt in der Art, wie diese Schrift gegen das Ende des ersten Buches de natura deorum erwähnt wird. Daraus, dass hier eine Ansicht aus dem fünften Buche jener Schrift citirt wird, ergibt sich mit ziemlicher Sicherheit, dass Cicero zu der Zeit, da er an de nat. deor. arbeitete, die Schrift des Posidonius vor sich hatte; denn aus dem Werke, dem er den übrigen Inhalt des ersten Buches entnahm, kann er dieses Citat nicht entnommen haben, da jenes, wie wir gesehen haben, aller Wahrscheinlichkeit nach eine Schrift des Klitomachus war. Es ergibt sich aber weiter aus denselben Worten, oder wird wenigstens sehr wahrscheinlich, dass Cicero jene Schrift erst in die Hand nahm, als er an das Ende seines ersten Buches gekommen war; denn so erklärt sich, wovon früher S. 34 ff. die Rede war, wie er das c. 30 f. Gesagte vergessen und ein Urtheil sich aneignen konnte, das mit dem dort ausgesprochenen in geradem Widerspruche

stand. Und zu welchem anderen Zwecke wird Cicero die Schrift des Posidonius gerade in jenem Augenblicke, da er sich zur Darstellung der stoischen Theologie anschickte, in die Hand genommen haben, als um sie als Quelle derselben zu benutzen? Der Zufall aber, der ihn auch dann noch abgehalten haben könnte, diese Absicht auszuführen, kann vernünftiger Weise nicht in Berechnung kommen. Bis auf Weiteres also sind wir angewiesen, in der genannten Schrift des Posidonius die Quelle des stoischen Vortrags zu sehen. Dieses Weitere findet sich indessen bald. Denn die Excerpta aus Aratus 41, 104—44, 115 sind jedenfalls Ciceros eigene Zuthat; das lehrt der lockere Zusammenhang mit dem Uebrigen und sprechen ziemlich unverhohlen die Worte aus, mit denen sie Cicero einführt. Atque hoc loco, sagt er vom Lucilius, me intuens, Utar, inquit, carminibus Arateis, quae a te admodum adolescentulo conversa ita me delectant, quia Latina sunt, ut multa ex eis memoria teneam. Und ebenso wenig scheint aus Posidonius zu stammen, was kurz vorher § 103 über die Grösse des Mondes bemerkt wird; denn danach beträgt dieselbe nur mehr als die Hälfte der Erde, während nach Stob. ecl. phys. I, 554[1]) Posidonius und die Meisten der Stoiker den Mond für grösser als die Erde hielten.[2]) Dieser Bemerkung kommt aber für unsere Unter-

---

[1]) *Ποσειδώνιος δὲ καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν στωϊκῶν μικτὴν ἐκ πυρὸς καὶ ἀέρος* (sc. *τὴν σελήνην λέγουσι*), *μείζονα δὲ τῆς γῆς ὡς καὶ τὸν ἥλιον, σφαιροειδῆ δὲ τῷ σχήματι.*

[2]) Ein Zweifel liesse sich gegen die Angabe des Stobäus erheben, weil Kleomedes meteor. S. 98 die gleiche Ansicht vertritt, wie hier Lucilius. Er sagt: *Τῶν μὲν οὖν ἄλλων ἄστρων, ὁπόσα φαίνεται ἡμῖν, οὐδὲν τῆς γῆς μικρότερον εἶναι δοκεῖ, τὴν δὲ σελήνην μικροτέραν τῆς γῆς φασὶν οἱ ἀστρολόγοι εἶναι, τεκμαιρόμενοι πρῶτον μέν, ὅτι ἡ διάμετρος αὐτῆς δὶς καταμετρεῖ τὸ τῆς γῆς σκίασμα κτλ.* Da nun Kleomedes nach seinem eigenen Geständniss das meiste seiner

suchung keine grössere Bedeutung zu, so dass daraus auf eine andere Quelle als Posidonius geschlossen werden dürfte; denn da die Gelehrsamkeit, die sich darin kund gibt, das Maass dessen, was wir Cicero zutrauen dürfen, nicht übersteigt, so können wir sie und was ihr an astronomischer Weisheit unmittelbar vorausgeht und folgt, für eine selbständige Zuthat Ciceros halten. — Zu einer grösseren Einschränkung der ersten Annahme würde uns eine Vermuthung nöthigen, die V. Rose einmal gelegentlich im Aristot. ps. zu fr. 255 ausgesprochen hat und nach welcher der ganze, über die Vorsehung handelnde Abschnitt aus der Schrift des Panätius *περὶ προνοίας* geschöpft wäre. Für diese Vermuthung Roses sprechen gewichtige Gründe. Zunächst, was er selber anführt, die Bitte, welche Cicero an Atticus XIII, 8 ausspricht, ihm doch die genannte Schrift zukommen zu lassen. Denn da dieser Brief in die Zeit fällt, in der Cicero wo nicht schon angefangen, so doch jedenfalls den Gedanken gefasst hatte, sein Werk de natura deorum zu schreiben, so ist es im höchsten Grade wahr-

Schrift aus Posidon genommen hat und sich, wo er gelegentlich von ihm abweicht, darüber zu rechtfertigen pflegt. so ist, da er diess hier unterlässt, der Schluss nothwendig, dass er sich hier in Uebereinstimmung mit Posidon befindet. Schon Zeller hat III[a] 175, 2 die Richtigkeit der Angabe des Stobäus bezweifelt. Diese Zweifel werden natürlich verstärkt, wenn wirklich Kleomedes und Cicero mit einander übereinstimmen und auch Cicero sich übrigens in seiner stoischen Darstellung von Posidonius abhängig zeigt. Könnte nicht die Angabe des Stobäus auf einem Missverständniss beruhen und er eine Grössenbestimmung, die im Verhältniss zur Hälfte der Erde gemeint war, im Verhältniss zur ganzen Erde verstanden haben? Dass dieses Missverständniss sich bei Plut. plac. philos. II, 26 (*οἱ Στωικοὶ μείζονα τῆς γῆς ἀποφαίνονται* (sc. *τὴν σελήνην*) *ὡς καὶ τὸν ἥλιον*) wiederholt, ist nur natürlich. Wenn übrigens Hardouins Erklärung von Plinius h. n. II, 11 (s. Bake zu Cleomed. S. 448) richtig ist, so ist der einzige noch übrige Vertreter dieser Ansicht aus späterer Zeit beseitigt und scheint dieselbe eine veraltete gewesen zu sein.

scheinlich, dass er sich jene Schrift des Panätius von Atticus zu keinem anderen Zwecke ausgebeten habe, als um sie eben für jenes Werk zu benutzen. Selbstverständlich würde diese Briefstelle für sich allein noch kein genügender Beweis sein. Denn auch die Schrift des Phädrus *περὶ θεῶν* erbittet er sich von Varro fast um dieselbe Zeit, ohne Zweifel, weil er glaubte, auch sie bei der Abfassung des geplanten Werkes benutzen zu können. Und doch, wenn die über die Quellen des ersten Buches angestellten Untersuchungen ein richtiges Resultat ergeben haben, so haben sie gelehrt, dass Cicero jene anfängliche Absicht aus irgend welchem Grunde aufgegeben und statt des Phädrus die Schriften anderer Epikureer benutzt hat. Das Gleiche könnte also auch mit der Schrift des Panätius und scheint in der That der Fall gewesen zu sein, wenn wir den letzten Theil des nach Roses Vermuthung aus Panätius geschöpften Abschnittes genauer ins Auge fassen.

Dieser 61, 154 mit den Worten restat ut doceam beginnende Theil bildet ein wohl zusammenhängendes Ganze, das wir keinen Anlass haben, unter der Annahme, es sei aus verschiedenen Quellenschriften zusammengeflickt, in verschiedene Stücke zu zerreissen. Finden sich also in diesem Theile eine oder mehrere Stellen, die nicht aus Panätius stammen können, so ist dadurch dasselbe auch für den ganzen Theil bewiesen. Nun wird aber 65, 162 f.[1]) in einem Tone über die Mantik gesprochen, den Panätius unmöglich angeschlagen haben kann. Denn nicht bloss von ihrem Einfluss in den ver-

---

[1]) Illud vero, quod uterque vestrum fortasse arripiet ad reprehendendum, Cotta, quia Carneades libenter in Stoicos invehebatur, Vellejus, quia nihil tam irridet Epicurus quam praedictionem rerum futurarum, mihi videtur vel maxime confirmare deorum providentia consuli rebus humanis. Est enim profecto divinatio, quae multis locis, rebus, temporibus apparet, cum in privatis tum maxime in

schiedensten Lagen und auf den verschiedensten Gebieten des menschlichen Lebens, von dem Nutzen, den sie bringt, ist hier die Rede, sondern was die Hauptsache ist, ihre Wahrhaftigkeit wird hier vorausgesetzt. Der gleiche Gedanke wird 66, 106[1]) wiederholt. Von Panätius aber wissen wir, dass seine Ketzerei der stoischen Orthodoxie gegenüber nirgends deutlicher hervortrat, als in den starken Zweifeln, welche er gegen die von der übrigen Schule mit Einstimmigkeit vertheidigte und gepriesene Mantik erhob. Dieser letzte Theil des stoischen Vortrags wird also nicht aus der Schrift des Panätius, sondern aus der des Posidonius genommen sein, der in der Beurtheilung der Mantik von seinem Lehrer abweichend zu der Tradition der Schule zurückkehrte.[2]) Diess Ergebniss

---

publicis. Multa cernunt haruspices, multa augures provident, multa oraculis declarantur, multa vaticinationibus, multa somniis, multa portentis; quibus cognitis multae saepe res ex hominum sententia atque utilitates partae, multa etiam pericula depulsa sunt. Haec igitur sive vis sive ars sive natura ad scientiam rerum futurarum homini profecto est, nec alii cuiquam, a deis immortalibus data.

[1]) Praeterea ipsorum deorum saepe praesentiae, — —, declarant ab his et civitatibus et singulis hominibus consuli: quod quidem intelligitur etiam significationibus rerum futurarum, quae tum dormientibus tum vigilantibus portenduntur. Multa praeterea ostentis, multa extis admonemur multisque rebus aliis, quas diuturnus usus ita notavit, ut artem divinationis efficeret.

[2]) Denn dass ein Theil von Posidonius' Schrift περὶ θεῶν sich mit der πρόνοια beschäftigte, könnte man schon aus den Worten des Lucilius I, 3 schliessen, der die bei den Stoikern übliche Eintheilung der Untersuchungen über die Götter angibt: primum docent esse deos; deinde quales sint; tum, mundum ab eis administrari; postremo consulere eos rebus humanis. Das Gleiche wird aber auch bestätigt durch Diog. L. VII, 138, der, um als Ansicht der Stoiker zu beweisen, dass die Welt durch Vernunft und Vorsehung regiert werde, sich auf Chrysipps fünftes Buch περὶ προνοίας und das dritte von Posidonius' περὶ θεῶν bezieht. Diese beiden Schriften stellt er dann noch ein-

wird noch mehr befestigt durch das, was wir 66, 164 f. lesen: si omnibus hominibus, qui ubique sunt, quacunque in ora ac parte terrarum, ab hujusce terrae quam nos incolimus continuatione distantium, deos consulere censemus ob eas causas, quas ante diximus, his quoque hominibus consulunt, qui has nobiscum terras ab oriente ad occidentem colunt. Sin autem eis consulunt, qui quasi magnam quandam insulam incolunt, quam nos orbem terrae vocamus, etiam illis consulunt, qui partes ejus insulae tenent, Europam, Asiam, Africam. In diesen Worten begegnen wir der Ansicht, dass der von uns bewohnte Theil der Erde eine Insel ist, welche vom Oceanus umflossen wird. Das ist aber eine Ansicht, deretwegen Strabo den Posidonius angreift, vgl. Bake de Posidon. S. 101 f. Scheppig de Posid. S. 50. Sie findet sich wieder bei Cleomed. meteor. I, 15.[1]) Da sie auch der Stoiker Ciceros ausspricht, so dürfen wir darin eine Bestätigung der Vermuthung sehen, dass der betreffende Theil seiner Darstellung aus einer Schrift des Posidonius geschöpft ist.

Wird hierdurch die Vermuthung Roses überhaupt widerlegt? Ich glaube nicht, dass diess ein aufmerksamer Leser des fraglichen Abschnittes behaupten wird. Jedem muss vielmehr auffallen, dass von den beiden letzten c. 1, 3 versprochenen Theilen des Vortrags der vorletzte (mundum a deis administrari) 132 in deutlicher Weise abgeschlossen wird durch die Worte: sic undique omni ratione concluditur, mente

---

mal 139 in Parallele. Sollte man daraus nicht schliessen, dass es eine eigene Schrift des Posidon *περὶ προνοίας* nicht gab und dass er Alles, was über diesen Gegenstand zu sagen war, gelegentlich der Frage nach den Göttern mit besprochen hatte?

[1]) *ὅτι δὲ εἶναι δεῖ καὶ περιοίκους, καὶ ἀντίποδας, καὶ ἀντοίκους, φυσιολογία διδάσκει, ἐπεὶ οὐδέν γε τούτων κατὰ ἱστορίαν λέγεται. οὔτι γὰρ πρὸς τοὺς περιοίκους ἡμῖν πορεύεσθαι δυνατόν, διὰ τὸ ἄπλωτον εἶναι καὶ θηριώδη τὸν διείργοντα ἡμᾶς ἀπ' αὐτῶν ὠκεανόν.*

consilioque divino omnia in hoc mundo ad salutem omnium conservationemque admirabiliter administrari. Und dass die folgenden Worte zwar kurz, aber durchaus abschliessend das Thema des letzten angekündigten Theils, consulere deos rebus humanis, behandeln, mögen sie selber zeigen: Hic quaerat quispiam, cujusnam causa tantarum rerum molitio facta sit; arborumne et herbarum? quae quamquam sine sensu sunt, tamen a natura sustinentur. At id quidem absurdum est. An bestiarum? Nihilo probabilius, deos mutorum et nihil intelligentium causa tantum laborasse. Quorum igitur causa quis dixerit effectum esse mundum? Eorum scilicet animantium, quae ratione utuntur. Hi sunt di et homines, quibus profecto nihil est melius: ratio est enim, quae praestet omnibus. Ita fit credibile deorum et hominum causa factum esse mundum quaeque in eo sint omnia. Dass hierzu auch die ganze ausführliche theologische Darstellung bis 61, 154 gehört, müssen wir nach den ihr vorausgeschickten Worten annehmen: faciliusque intelligetur a deis immortalibus hominibus esse provisum, si erit tota hominis fabricatio perspecta, omnisque humanae naturae figura atque perfectio. Durch diese Worte wird unsere ganze Auffassung des folgenden Abschnittes bestimmt, wir sehen in der Zweckmässigkeit und Vollkommenheit der menschlichen Natur, die uns geschildert wird, einen Beweis der Fürsorge, welche die Götter den Menschen widmen, und müssen natürlich erstaunen, wenn als Resultat des ganzen Abschnittes zum Schluss bezeichnet wird: nec figuram situmque membrorum nec ingenii mentisque vim talem effici potuisse fortuna. Damit wird die besondere Bedeutung des vorhergehenden Abschnittes abgeschwächt und darauf beschränkt, zu dem Beweise beizutragen, dass die Vorsehung und nicht der Zufall in der Welt herrscht. Mit anderen Worten, dieser Abschnitt wird nun auf einmal dem vorletzten, längst erledigten Theile des Vortrages zugewiesen. Unser Erstaunen wächst aber noch,

wenn wir die Anfangsworte des Schlussabschnittes lesen: restat, ut doceam atque aliquando perorem, omnia quae sint in hoc mundo, quibus utantur homines, hominum causa facta esse et parata. Aber was erst jetzt bewiesen werden soll, das war ja schon 133, wenn auch kurz, bewiesen worden! Sehen wir uns nun das erste Argument an: principio ipse mundus deorum hominumque causa factus est. Est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus aut urbs utrorumque. Soli enim ratione utentes jure ac lege vivunt. Ut igitur Athenas et Lacedaemonem Atheniensium Lacedaemoniorumque causa putandum est conditas esse, omniaque quae sint in his urbibus eorum populorum recte esse dicuntur, sic, quaecunque sunt in omni mundo, deorum atque hominum putanda sunt. Was hier beweiskräftig ist, soli enim — vivunt, war schon 133 gesagt worden: quorum igitur causa quis dixerit effectum esse mundum? Eorum scilicet animantium quae ratione utuntur. Hi sunt di et homines etc. Das zweite Argument ist in folgenden Worten enthalten: Jam vero circuitus solis et lunae reliquorumque siderum, quamquam etiam ad mundi cohaerentiam pertinent, tamen et spectaculum hominibus praebent: nulla est enim insatiabilior species, nulla pulchrior et ad rationem sollertiamque praestantior; eorum enim cursus dimetati maturitates temporum et varietates mutationesque cognovimus. Quae si hominibus solis nota sunt, hominum causa facta esse judicandum est. Damit vergleiche man in der vorausgehenden Darstellung 61, 153: Quid vero? hominum ratio non in caelum usque penetravit? Soli enim ex animantibus nos astrorum ortus, obitus cursusque cognovimus; ab hominum genere finitus est dies, mensis, annus; defectiones solis et lunae cognitae praedictaeque in omne posterum tempus, quae, quantae, quando futurae sint. Quae contuens animus accipit ab his cognitionem deorum, ex qua oritur pietas, cui conjuncta justitia est reliquaeque vir-

tutes, e quibus vita beata existit par et similis deorum, nulla alia re nisi immortalitate, quae nihil ad bene vivendum pertinet, cedens caelestibus. Eine Verschiedenheit der Argumentation findet in beiden Fällen Statt, die ich nicht verkenne. In der ersten, 61, 153, wird es als ein Beweis der Fürsorge der Götter angesehen, dass sie dem Menschen allein von allen Wesen den verständnissvollen Anblick der Gestirne und ihres Ganges vergönnt haben, in der zweiten, 62, 155, wird daraus, weil dem Menschen allein es verstattet ist, den Anblick der Gestirne zu geniessen und zu benutzen, geschlossen, dass dieselben auch nur seinetwegen geschaffen seien. Sieht man aber auf die Hauptpunkte, so stellt sich die wesentliche Gleichheit heraus; denn aus der Thatsache, dass der Mensch allein die Gestirne beobachtet und diese Beobachtungen verwerthet, wird in beiden Fällen die Fürsorge, die ihm von den Göttern zu Theil wird, gefolgert. Das Gleiche, was von dem zweiten, gilt auch von einem Theil der folgenden Argumente: sie wiederholen nur, was wesentlich bereits in der vorausgegangenen Darstellung gesagt war. Es ist undenkbar, dass solche parallele Gedankenreihen ein Originalschriftsteller wie Panätius oder Posidonius zwei verschiedenen Abschnitten seiner Darstellung zugewiesen hätte, wie das hier von Cicero geschieht, und daher die Annahme begründet, dass derselbe beide Abschnitte nicht aus ein und derselben Quelle geschöpft habe. Aber, könnte Einer einwenden, beide Abschnitte sind nicht gänzlich von einander verschieden, sie stehen vielmehr genau in demselben Verhältniss, das eben zwischen den einzelnen Argumenten aufgezeigt wurde. D. h. beide, ob sie schon verschiedene Wege dazu einschlagen, haben es doch mit dem Beweise der göttlichen Fürsorge zu thun. In dem zweiten Abschnitt wird dieselbe daraus bewiesen, dass alles in der Welt um des Menschen willen da ist, in dem ersten aus der Schönheit und Zweckmässigkeit, die sich nicht bloss

in der Bildung der ganzen Welt, sondern auch der einzelnen in ihr lebenden Wesen zeigt. Dieser Einwand wäre gut, wenn nur nicht der Anfang des vorhergehenden Abschnittes 53, 133 wäre; denn hier finden wir das Gleiche, was Einer versucht sein könnte, als das Charakteristische des zweiten Abschnittes anzusehen: es gilt als ein Beweis der göttlichen Fürsorge, dass die Welt und Alles, was in ihr ist, um der Menschen Willen geschaffen wurde. Und, um jede Ausflucht abzuschneiden, so deutet Nichts darauf hin, dass der Beweis an erster Stelle nur ein vorläufiger sei, der den späteren zur Ergänzung nöthig habe. Was man dafür anführen könnte, dass nämlich der erste Beweis sich ganz im Allgemeinen hält, der zweite ins Einzelne geht, wird aufgehoben durch die Worte: Ita fit credibile deorum et hominum causa factum esse mundum quaeque in eo sint omnia. Diese Worte, mit denen der erste Beweis endigt, sind, wie ich meine, so abschliessender Art, dass wer sie schrieb kaum eine Ergänzung des allgemeinen Beweises durch einen mehr detaillirten im Sinne hatte. In einer Beziehung bedurfte allerdings dieser Beweis noch einer Ergänzung; denn da er nur festgestellt hatte, dass die Welt nicht um der vernunftlosen Wesen Willen, der Thiere und Pflanzen, geschaffen sei, blieb die Möglichkeit übrig, dass sie nicht um aller Vernünftigen Willen, sondern nur um der im höchsten Grade Vernünftigen, um der Götter Willen geschaffen sei. Diese Ergänzung wird denn auch noch innerhalb des ersten Abschnittes durch den Nachweis aller der Vorzüge und Vortheile geliefert, mit denen die Natur den Menschen ausgestattet hat. Erst diess zeigt klar und deutlich die spezielle Fürsorge der Götter für die Menschen. Dass auch Cicero das Verhältniss der beiden Theile des ersten Abschnittes in dieser Weise fasste, scheinen mir die Worte anzudeuten, mit denen er den Uebergang macht: faciliusque intelligetur, a dis immortalibus hominibus esse provisum, si

erit tota hominis fabricatio perspecta, omnisque humanae naturae figura atque perfectio. Ganz dasselbe Verhältniss aber, welches hiernach zwischen den beiden Beweisen des ersten Abschnittes Statt findet, findet auch Statt zwischen den Argumenten des zweiten. Zunächst wird im Allgemeinen 62, 154 gezeigt, dass die Welt um der Götter und Menschen Willen gemacht sei, und dann von 155 an die Gründe angeführt, die auf eine spezielle Berücksichtigung der Menschen deuten. — So hat also die Besprechung möglicher Einwände gegen meine Ansicht dieselbe nur noch mehr bestätigt; denn indem sie den Parallelismus beider Darstellungen noch weiter aufgedeckt hat, hat sie eben dadurch die Möglichkeit verringert, dass beide von Cicero aus einer und derselben Schrift genommen sein können. Da nun die zweite dem Posidonius gehört, so werden wir die erste dem Panätius zuweisen. Den Gang der Sache werden wir uns am Einfachsten so denken: Cicero hatte Anfangs die Absicht, Alles, was bei der Darstellung der stoischen Theologie über die Vorsehung zu sagen war, der betreffenden Schrift des Panätius zu entnehmen, und diese Absicht vermuthlich schon ausgeführt, d. h. war in der Ausarbeitung der Schrift bis gegen 154 gekommen, als er entdeckte, dass Posidonius über die *πρόνοια*, insofern sie sich in der Sorge für die Menschen zeigt, allerlei Eigenthümliches gäbe, was er bei Panätius nicht fand, darunter etwas von wesentlicher Bedeutung, den Beweis aus der Mantik. Beide Darstellungen des Panätius und Posidon mit einander zu verarbeiten hatte er keine Zeit. Er machte es sich also leichter und schlug alles, was er, um die Fürsorge der Götter für die Menschen zu beweisen, aus Panätius geschöpft hatte, zu dem vorhergehenden Abschnitte, dessen Aufgabe der Nachweis war, dass die Welt durch die *πρόνοια* und nicht durch den Zufall entstanden sei und existire. Das konnte er um so eher, wenn er nur auf das zuletzt Niedergeschriebene

sah; denn alles, was darin über die herrliche Einrichtung des menschlichen Wesens gesagt war, liess sich in der That doppelt verwerthen, und man konnte darin je nachdem entweder einen neuen Beweis dafür erblicken, dass die *πρόνοια* und nicht der Zufall es ist, der die Welt und ihre Theile regiert, oder aber ein Zeichen der besonderen Fürsorge, der die Menschen von den Göttern gewürdigt werden. Es handelte sich also nur darum, ein Paar Worte hinzuzufügen, die dem Leser andeuteten, wie nach Ciceros Absicht der betreffende Abschnitt aufzufassen sei. Dieser Erwägung verdanken wohl die Schlussworte ihren Ursprung: ex quo debet intelligi, nec figuram situmque membrorum nec ingenii mentisque vim talem effici potuisse fortuna. Der schon gerügte Widerspruch, in den Cicero durch diese Worte mit sich selber gerieth, erklärt sich daher, dass er das Wenige, was er 133, ehe er auf die preisende Darstellung des Menschen einging, gesagt hatte, ganz vergessen, und insbesondere vergessen hatte, dass er darin den Leser auf eine ganz andere Auffassung seiner Darstellung geführt hatte, als die er ihm nun in den Schlussworten derselben zumuthete. Das ist nur eine Hypothese, aber unter noch anderen möglichen diejenige, die mir die aufgezeigten Thatsachen am Einfachsten zu erklären scheint, und deshalb bis auf Weiteres anzunehmen ist. Bis auf Weiteres werden wir also auch daran festhalten, dass der ganze auf die providentia bezügliche Abschnitt von 30, 75—61, 154 aus Panätius, der folgende Rest aus Posidonius genommen sei.

Die frühere Annahme, dass Cicero für den stoischen Vortrag die Schrift des Posidonius benutzt habe, ist durch die letzte Untersuchung zwar nicht widerlegt, aber ihrem Umfange nach doch erheblich beschränkt worden. Im Wesentlichen ist sie allerdings unberührt geblieben; denn da sie sich auf die Art stützte, wie zu Ende des ersten Buches der

Schrift des Posidonius Erwähnung geschieht, so konnte sie nicht mehr sagen, als dass Cicero für den Anfang seiner stoischen Darstellung den Posidonius benutzt habe, und in soweit ist sie noch nicht widerlegt worden. Es bleibt vielmehr auch jetzt noch die Möglichkeit, dass Alles, was wir bis 30, 75, d. h. bis zu dem Punkte lesen, an dem Panätius die Quelle wird, aus Posidonius geschöpft ist. Die Aufgabe der Darstellung bis zu der bezeichneten Gränze ist erstens die Existenz, zweitens die Beschaffenheit der Götter zu erweisen. Das Erste soll versucht werden bis 17, 45, wo mit den Worten restat, ut, qualis eorum natura sit, consideremus der deutliche Uebergang zum zweiten Theil der Untersuchung gemacht wird. Die Argumente, deren sich der Stoiker bedient, sind erstens die Allgemeinheit und Stätigkeit des Götterglaubens — 3, 7, ferner die Mantik — 5, 13. Darauf werden die Gründe aufgezählt, deren sich Kleanthes bedient hatte, um den Götterglauben zu erklären und zu rechtfertigen.[1] Unter diesen verweilt er länger nur bei dem letzten als dem bedeutendsten, der in dem Hinweis auf die Gleichmässigkeit in

[1] Die Worte Ciceros sind: Cleanthes quidem noster quattuor de causis dixit in animis hominum informatas deorum esse notiones. Primam posuit eam, de qua modo dixi, quae orta esset ex praesensione rerum futurarum: alteram, quam ceperimus ex magnitudine commodorum, quae percipiuntur caeli temperatione, fecunditate terrarum aliarumque commoditatum complurium copia: tertiam, quae terreret animos fulminibus, tempestatibus, nimbis, nivibus, grandinibus, vastitate, pestilentia, terrae motibus et saepe fremitibus lapideisque imbribus et guttis imbrium quasi cruentis; tum labibus aut repentinis terrarum hiatibus; tum praeter naturam hominum pecudumque portentis; tum facibus visis caelestibus; tum stellis eis quas Graeci cometas, nostri cincinnatas vocant, quae nuper bello Octaviano magnarum fuerunt calamitatum praenuntiae; tum sole geminato, quod, ut e patre audivi, Tuditano et Aquillio consulibus evenerat, quo quidem anno P. Africanus sol alter extinctus est; quibus exterriti homines

den Bewegungen und Umläufen des Himmels, auf die Ordnung und Schönheit in den Verhältnissen der Gestirne zu einander besteht. Hieraus lässt sich die Existenz des Göttlichen auf doppelte Weise erschliessen. Denn einmal kann alles diess nicht ohne eine vernünftige Ursache, d. h. einen göttlichen Geist, der es hervorgebracht hat, gedacht werden, und zweitens ist es unmöglich, anzunehmen, dass eine so herrlich eingerichtete Welt zur Wohnung nur der Menschen und nicht auch der Götter bestimmt sei, — 6, 17. Ein neues Argument enthalten die nun folgenden Worte: An ne hoc quidem intelligimus, omnia supera esse meliora, terram autem esse infimam, quam crassissimus circumfundat aër? ut ob eam ipsam causam, quod etiam quibusdam regionibus atque urbibus contingere videmus, hebetiora ut sint hominum ingenia propter caeli pleniorem naturam, hoc idem generi humano evenerit, quod in terra, hoc est in crassissima regione mundi, collocati sint. Es ruht auf der Voraussetzung, dass jedes geistige Wesen, welches durch die Kraft und Reinheit seiner Natur den Menschen übertrifft, ein göttliches sei. Das

---

vim quandam esse caelestem et divinam suspicati sunt. Quartam causam esse eamque vel maximam, aequabilitatem motus conversionumque caeli (so Ernesti st. motus conversionem caeli); solis, lunae siderumque omnium distinctionem, varietatem, pulchritudinem, ordinem; quarum rerum adspectus ipse satis indicaret, non esse ea fortuita. Die Confusion, welche hier herrscht, da nicht unterschieden wird zwischen den Ursachen, welche den Götterglauben herbeigeführt haben, und den Gründen, die ihn rechtfertigen, ist, wie ich zu Kleanthes' Ehre annehmen will, erst von Cicero angestiftet worden. (Nachträglich bemerke ich, dass allerdings die älteren Stoiker zu dieser Confusion einigen Anlass gegeben haben; denn aus den, dem Karneades entlehnten Einwürfen des Skeptikers [cf. III, 16, 41. 17, 44. Sext. Emp. IX, 182] ergibt sich, dass sie nicht mit der nöthigen Schärfe zwischen Göttern, die es sind, und denen, die beim Volke dafür gelten, unterschieden hatten.)

Verhältniss aber, in dem die Natur der höheren kosmischen Theile zur Erde steht, nöthigt uns zu dem Schlusse, dass in ihnen Wesen jener Art existiren. So werden wir auch hierdurch zu der Annahme von Göttern getrieben. Zu dem gleichen Ziele führt endlich die Frage nach dem Ursprung des menschlichen Geistes, den wir nur in einem höheren, göttlichen suchen können. Dieses Argument schliesst die Reihe derjenigen ab, welche sich auf die Existenz der Götter beziehen. Alles Folgende soll sich zwar nach Ciceros Absicht noch eben darauf beziehen, hat aber in Wahrheit damit Nichts zu thun; denn worauf es hinzielt, ist nicht mehr die Existenz eines höheren, vernünftigen Wesens im Allgemeinen zu beweisen, sondern insbesondere darzuthun, dass die Welt ein solches Wesen ist. Letzteres gilt von dem ganzen Abschnitt bis 15, 39, wo mit den Uebergangsworten Atque hac mundi divinitate perspecta der Stoiker ausdrücklich als Zweck der vorhergehenden Darstellung bezeichnet, die Göttlichkeit der Welt zu beweisen. Daran schliesst sich der weitere Beweis, dass auch die Gestirne göttlicher Natur seien. Die Schlussworte dieses Abschnittes sind zugleich die Schlussworte des ganzen ersten Theils der stoischen Darstellung. Esse igitur deos ita perspicuum est, ut, id qui neget, vix eum sanae mentis existimem, sagt der Stoiker, um dann mit einem restat ut qualis eorum natura sit consideremus den anderen Theil der Untersuchung in Angriff zu nehmen. Als Aufgabe desselben wurde schon 1, 3 hingestellt, zu zeigen, quales dei sint. Was Cicero mit diesem quales sagen will, lehrt ein rascher Blick auf den Inhalt der Darstellung selber. Das erste Resultat derselben wird 17, 47 ausgesprochen mit den Worten: Ita efficitur animantem, sensus, mentis, rationis mundum esse compotem: qua ratione deum esse mundum concluditur. Dann folgt eine Erörterung über die Schönheit der Kugelgestalt, die den Uebergang macht zu einer astronomischen Abhandlung über

die Planeten. Den Zweck der letzteren erfahren wir 21, 54 durch die Worte: Hanc igitur in stellis constantiam, hanc tantam tam variis cursibus in omni aeternitate convenientiam temporum non possumus intelligere sine mente, ratione, consilio. Quae cum in sideribus inesse videamus, non possumus ea ipsa non in deorum numero reponere. Kürzer werden danach die Fixsterne tractirt und ihnen 21, 55 folgendes Urtheil gesprochen: Habent igitur suam sphaeram stellae inerrantes, ab aetheria conjunctione secretam et liberam. Earum autem perennes cursus atque perpetui cum admirabili incredibilique constantia declarant in his vim et mentem esse divinam: ut, haec ipsa qui non sentiat deorum vim habere, is nihil omnino sensurus esse videatur. Man sieht schon hieraus zur Genüge, wie sich nach Ciceros Meinung die Aufgabe des zweiten Theiles von der des ersten unterscheidet und in welchem Sinne er qualis genommen hat. Der erste Theil soll überhaupt die Existenz irgend eines Göttlichen beweisen, der zweite lehren, in welcher bestimmten Form wir uns dieses Göttliche vorzustellen haben. Mit anderen Worten, der erste Theil will das Vorhandensein eines Göttlichen überhaupt beweisen, der zweite uns die verschiedenen Arten desselben vorführen. Als die beiden ersten Arten haben wir schon die Welt und die Gestirne kennen gelernt, ihnen wird 23, 60 angereiht, was in Folge des Nutzens, den es den Menschen gebracht hat, göttlicher Ehren gewürdigt worden ist,[1]) und endlich ist noch von den Naturkräften die Rede, die die Phantasie der Menschen personificirt und zu Göttern erhoben hat. Wie die beiden Theile nach Ciceros

[1]) Man bemerkt hier in Ciceros Darstellung dieselbe Confusion, die schon vorher einmal gerügt worden ist. Wie er dort verwechselte, was den Götterglauben begründet und was ihn bloss erklärt, so unterscheidet er auch hier nicht zwischen den ächten Göttern und denen, die fälschlich bei den Menschen dafür gelten.

Absicht sich unterscheiden sollen, ist hiernach keinem Zweifel mehr unterworfen. Eine andere Frage ist, ob sie sich auch wirklich in der Weise unterscheiden, dass der erste Theil nur das Vorhandensein von Göttern zu beweisen sucht, der zweite erst ihre Arten angibt. Nach der Uebersicht, die wir von dem Inhalt beider Theile genommen haben, müssen wir diese Frage verneinen. Wir haben gesehen, dass schon der erste Theil von 6, 18 an sich damit beschäftigt, die Göttlichkeit der Welt und der Gestirne zu erweisen und werden uns in der Ansicht, dass damit die dem ersten Theil gesteckte Gränze überschritten ist, nicht irre machen lassen durch die Schlussworte: esse igitur deos ita perspicuum est, ut, id qui neget, vix eum sanae mentis existimem. Denn entweder sind dieselben naiv, und Cicero war der betrogene Betrüger. Dafür könnte sprechen die glatte Art, mit der 6, 18 von der einen Untersuchung zu der anderen der Uebergang gemacht wird; dieser Uebergang ist deshalb so verdeckt, weil ein und dasselbe Moment, der Ursprung des menschlichen Geistes, sich für die Lösung beider Fragen verwerthen liess, und wahrscheinlich ist dieser Punkt auch von Ciceros Quellenschrift benutzt worden, um sich damit von einer Frage zur anderen zu wenden, eben ihrer Leichtigkeit wegen aber diese Wendung Ciceros flüchtigem Blicke verborgen geblieben. Die andere Möglichkeit ist, dass jene Worte mit 61, 153 ex quo debet etc. auf eine Linie zu stellen und ein Versuch sind, dem Leser Sand in die Augen zu streuen. Mag dem sein wie ihm will, die Thatsache lässt sich nicht läugnen, wir stehen hier abermals, wie gegen das Ende des stoischen Vortrags, vor zwei parallelen Darstellungen, die verschiedenen Theilen der Untersuchung zugewiesen sind, und wir werden uns diess auch hier wieder durch dieselbe Annahme erklären, dass Cicero die verschiedenen Theile seiner Darstellung aus verschiedenen Quellen geschöpft hat. Die neue Quelle fliesst

von 17, 45 bis 29, 73. Eine Unterbrechung anzunehmen haben wir keinen stichhaltigen Grund. Auf den ersten Anblick scheint allerdings ein solcher zu liegen in der losen Verbindung, welche 21, 57 durch die Worte: „Haud ergo, ut opinor, erravero, si a principe investigandae veritatis hujus disputationis principium duxero“ zwischen der vorhergehenden Untersuchung über die Göttlichkeit der Gestirne und der 22, 57 folgenden Bemerkung über die *πρόνοια* hergestellt ist. Diese Vermuthung wird unterstützt durch 23, 59; denn hier wird das Vorhergesagte recapitulirt durch dictum est de universo mundo, dictum est etiam de sideribus. Das heisst doch so viel als: zuerst ist von der ganzen Welt, und dann von den Gestirnen die Rede gewesen. Diese Recapitulation ist aber nur richtig, wenn man die unmittelbar vorher gehende Bemerkung über die *πρόνοια* ignorirt. So stört der fragliche Abschnitt den Zusammenhang nach beiden Seiten, ganz wie wenn in eine zusammenhängende Darstellung ein Excerpt aus einer fremden Schrift eingeschoben wäre. So wahrscheinlich hiernach die Vermuthung ist, so sicher ist sie doch falsch, wenn wir uns der Worte 17, 47 erinnern: Sed haec paullo post facilius cognoscentur ex eis rebus ipsis, quas mundus efficit. Denn diese Worte können nur auf 22, 57 f. bezogen werden. Hier heisst es 58: ipsius vero mundi, qui omnia complexu suo coërcet et continet, natura non artificiosa solum, sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur, consultrix et provida utilitatum opportunitatumque omnium. Und 57 wird zur Bezeichnung dieses Wirkens dasselbe Wort wie 47 gebraucht: efficere. Nur deshalb beweise ich diess so umständlich, weil sonst Einer den Einfall haben könnte, der Hinweisung eine Beziehung auf die Schilderung der Sterne und ihrer Ordnung zu geben; aber obgleich letztere thatsächlich auf die natura mundi als Ursache zurückgeht, so wird doch diess Verhältniss von Cicero mit keinem Worte berührt und hat diese Dar-

stellung, wie wir gesehen haben, nur den Zweck, neben der Welt noch eine zweite Art des Göttlichen in den Gestirnen nachzuweisen. Dass aber der Zusammenhang des fraglichen Abschnittes 22, 57 f. mit dem Uebrigen ein so lockerer ist, erklärt sich durch die Annahme, dass er in der Quellenschrift einem von dem vorangehenden und nachfolgenden scharf geschiedenen Theile der Darstellung angehörte. Diese Annahme wird bestätigt durch die Art, wie die Stoiker ihre Untersuchungen über die Götter einzutheilen pflegten. Denn einer solchen Schrift über die Götter ist natürlich dieser zweite Theil des stoischen Vortrags entnommen. Wie wir aus 1, 3 sehen, folgte nämlich der Untersuchung, quales dei sint, der Nachweis, mundum ab eis administrari, oder, wie man ihn auch bezeichnen könnte, der *περὶ προνοίας* handelnde Theil, zu dem dann der letzte, consulere eos rebus humanis, nur einen Anhang bildet oder dem er eigentlich untergeordnet ist. Diese bei den Stoikern übliche Anordnung hatte auch der unbekannte Verfasser der dem zweiten Abschnitte der ciceronischen Darstellung zu Grunde liegenden Schrift festgehalten. Denn zunächst spricht er von den Göttern quales sint bis 22, 57, in dem darauf folgenden Bruchstück ist von der *πρόνοια* die Rede. Es ist also klar, was wir schon vermutheten, dass dieses Stück aus einem anderen Theil der Quellenschrift, eben dem *περὶ προνοίας* genommen und es darum dem Cicero so wenig gelungen ist, dasselbe mit dem Uebrigen zu einem Ganzen zu verschmelzen. Auch die weitere Disposition der Originalschrift tritt uns aus dem bei Cicero Enthaltenen noch deutlich entgegen und verdient unsere Billigung. Denn zuerst wurde von den wahren Göttern gehandelt, der Welt und den Gestirnen, ihrem Sein und Wirken; dieser Theil hatte mit dem Abschnitt *περὶ προνοίας* seinen Abschluss erhalten. Erst hierauf ging der Verfasser über zu dem, was die Menschen für Götter halten, wenn ihm auch

dieser Name eigentlich nicht zukommt;[1]) und darum folgen bei Cicero auf das Fragment über die πρόνοια zwei Abschnitte, die sich mit den Göttern des Volksglaubens beschäftigen und denselben auf verschiedene Weise zu erklären suchen.

Die bisherige Untersuchung hat gelehrt, dass der zweite Theil der stoischen Darstellung einer Quelle entflossen ist, und dass diese Quelle von der des ersten verschieden ist. Diese Untersuchung lässt sich ausserdem benutzen, um die Vermuthung zu widerlegen, dass der zweite und dritte Theil aus derselben Quelle stammen, mit anderen Worten, dass auch der zweite Theil — denn von dem dritten haben wir diess gesehen — der Schrift des Panätius περὶ προνοίας entnommen ist. Hiergegen spricht nämlich einmal, dass nach dem Gesagten in der Schrift des Unbekannten das Thema der πρόνοια bereits erledigt war, noch ehe von dem vulgären Götterglauben die Rede war, und dann, dass was sonst in diesem zweiten Theil über die Arten der Götter des Volksglaubens gesagt wird, nicht wohl in einer Schrift gestanden haben kann, deren Gegenstand nach dem Titel die πρόνοια und weiter Nichts war. Ferner ist es auch aus der Gliederung der ganzen Abhandlung über die Vorsehung, welche Cicero 30, 75 gibt, wenigstens wahrscheinlich, dass das Excerpt aus Panätius erst dort seinen Anfang nimmt. Endlich ergibt sich dasselbe, dass der zweite Theil nicht aus einer Schrift

[1]) Man dürfte wegen dieser strengen Scheidung, die der Verfasser zwischen den ächten Göttern und den conventionellen vorgenommen zu haben scheint, schon vermuthen, dass der Verfasser zu den jüngeren Stoikern gehört, zu denen, welche die Einwürfe des Karneades berücksichtigen konnten. Denn was die älteren, wie Kleanthes, betrifft, so habe ich vorher angemerkt, dass dieselben nicht mit der nöthigen Entschiedenheit die Götter des Volksglaubens als eine zweite untergeordnete Klasse von der ersten der ächten und wahren geschieden haben.

des Panätius genommen ist, zur Evidenz daraus, dass 24, 62 in der Weise Chrysipps gewissen Seelen die Unsterblichkeit gelassen wird, während doch Panätius sie schlechthin läugnete.

So erscheint der zweite Theil des stoischen Vortrags nach beiden Seiten hin isolirt, seine Quelle ist eine andere als die der beiden anstossenden Theile. Nebenbei hat sich gezeigt, dass diese Quelle nicht Panätius sein kann oder doch nicht seine Schrift *περὶ προνοίας* und von einer anderen, die hier in Frage käme, hören wir nicht. Ist also die gesuchte Quelle Posidonius' Schrift *περὶ θεῶν*? Ich gestehe, diese Frage mit voller Bestimmtheit nicht beantworten zu können. Aber bis zur Wahrscheinlichkeit, glaube ich, lässt es sich bringen, dass sie zu verneinen ist. Denn wenn wir die Wahl haben, welchen Abschnitt von den beiden hier in Frage kommenden wir auf Posidonius zurückführen sollen, so spricht die Art, wie seiner gegen das Ende des ersten Buches Erwähnung geschieht, dafür, dass Cicero ihn gerade zu Anfang des zweiten Buches benutzt habe. Nur ein Bedenken ist niederzuschlagen. Es wird an zwei Stellen des ersten Theils eine Ansicht ausgesprochen, von der wir wissen, dass Posidon sie nicht getheilt hat. Es werden 12, 33, wenn man von den Göttern absieht, drei Stufen der Wesen unterschieden: Primo enim animadvertimus a natura sustineri ea quae gignantur e terra, quibus natura nihil tribuit amplius, quam ut ea alendo atque augendo tueretur. Bestiis autem et sensum et motum dedit, et cum quodam appetitu accessum ad res salutaris, a pestiferis recessum: hoc homini amplius, quod addidit rationem, qua regerentur animi appetitus, qui tum remitterentur, tum continerentur. Die Art, wie hier zwischen den drei Wesensclassen unterschieden wird, ist die gewöhnliche stoische, steht aber in Widerspruch mit dem, was uns Galen de placit: Hipp. et Plat. 476 über Posidon berichtet: *ὅσα μὲν οὖν τῶν ζῴων δυσκίνητά τέ ἐστι καὶ προσπεφυκότα δίκην*

φυτῶν πέτραις ἢ τισιν ἑτέροις τοιούτοις, ἐπιθυμίᾳ μόνῃ διοικεῖσθαι λέγει αὐτά, τὰ δὲ ἄλλα ἄλογα σύμπαντα ταῖς δυνάμεσιν ἀμφοτέραις χρῆσθαι, τῇ τε ἐπιθυμητικῇ καὶ τῇ θυμοειδεῖ, τὸν ἄνθρωπον δὲ μόνον ταῖς τρισί, προσειληφέναι γὰρ καὶ τὴν λογιστικὴν ἀρχήν. Wenigstens kann es hiernach scheinen, wie auch Zeller III[a] S. 517 annimmt, dass Posidonius, Plato folgend, auch den Pflanzen eine ἐπιθυμία zuerkannte. Man kann aber die Stelle auch anders auslegen: die pflanzenartige Natur gewisser Thiere besteht nach Posidon nur in den durch δυσκίνητα und προςπεφυκότα πέτραις bezeichneten Eigenschaften, und wenn dieselben Thiere auch durch Begierden regiert werden, so soll diess das Merkmal sein, wodurch sich auch diese niedrigste Thierart noch von den Pflanzen unterscheidet. Die Möglichkeit dieser Erklärung lässt sich nicht bestreiten; Posidon würde dann hier ebenso verfahren sein, wie sonst in der Psychologie, und die platonische Lehre durch die aristotelische modifizirt haben. Lassen wir diess als Ansicht des Posidonius gelten, so wäre die ciceronische Stelle allenfalls mit derselben in Einklang zu bringen. Wir müssten dann annehmen, dass durch quodam appetitu die ἐπιθυμίαι und der θυμὸς bezeichnet seien, welche nach Posidon die Kennzeichen des Thieres gegenüber der Pflanze bilden. Wie misslich es aber ist, appetitus diese Bedeutung zu geben, sieht Jeder; denn dieses Wort entspricht vielmehr der ὁρμή, durch welche nach der gemeinen stoischen Ansicht das Thier sich über die vegetabilische Natur erhob. Ausserdem aber ist es zweifellos, dass die hier gegebene Stufenleiter der Wesen keine andere ist als die, welche 11, 29 in folgenden Worten angedeutet wird: omnem naturam necesse est, quae non solitaria sit neque simplex, sed cum alio juncta atque connexa, habere aliquem in se principatum, ut in homine mentem, in belua quiddam simile mentis, unde oriantur rerum appetitus. Wenn aber hier die Triebe der Thiere

(rerum appetitus) aus einem Analogon des Geistes (quiddam simile mentis) abgeleitet werden, so streitet diess mit dem Kern der ganzen psychologischen Lehre des Posidonius, der eben deshalb einen anderen Weg als die Schule eingeschlagen hatte und zu Plato zurückgekehrt war, weil er es für unmöglich hielt, den Ursprung der unvernünftigen Begierden und Leidenschaften in dem höchsten vernünftigen Seelentheil zu finden. Dagegen werden die an sich nicht klaren ciceronischen Worte erläutert durch das, was Chalcidius in seinem Commentar zum Timäus c. 217 als Lehre des Chrysipp angibt: Habent quippe etiam muta vim animae principalem qua discernunt cibos; imaginantur, declinant insidias, praerupta et praecipitia supersiliunt, necessitudinem recognoscunt, non tamen rationabilem, quin potius naturalem. Solus vero homo ex mortalibus principali mentis bono, hoc est ratione, utitur, ut ait idem Chrysippus. Hieraus zu schliessen, dass die beiden ciceronischen Stellen Gedanken Chrysipps ausdrücken, würde voreilig sein; denn nichts hindert uns, anzunehmen, dass die Ansicht, die bei Chalcidius durch Chrysipp vertreten wird, die gemein stoische ist. Wohl aber ist so viel sicher, dass an beiden Stellen nicht die Ansicht des Posidon wieder gegeben wird. Sollen wir nun daraus schliessen, dass der ganze Abschnitt, den wir eben nicht ohne Wahrscheinlichkeit dem Posidon vindicirt haben, ihm doch nicht angehört? Denn die Hypothese, dass Posidon die Quelle sei, bleibt immer die nächst liegende. Ich wüsste nicht, an welchen späteren Stoiker man sonst noch denken sollte; den ganzen Abschnitt aber aus mehreren Quellen abzuleiten, ist das aller Unwahrscheinlichste. Nicht bloss, dass diess mit Ciceros sonstigem Verfahren streitet, es gibt sich die Einheit der Quelle auch in einem anderen Umstande kund, in der streng chronologischen Ordnung, die Cicero in der Anführung der Stoiker beobachtet. Er beweist die

Existenz der Götter unter Berufung zuerst auf Kleanthes (5, 13) und dann auf Chrysipp (6, 16). Ebenso verfährt er, wo es sich darum handelt, die verschiedenen Arten des Göttlichen festzustellen. c. 7, 20 — c. 9 werden die Beweise Zenos vorgetragen, darauf 9, 24 des Kleanthes gedacht, auf den wahrscheinlich die ganze folgende Argumentation zurückgeht, und endlich an letzter Stelle 14, 37 f. des Chrysipp, als des jüngsten von den dreien. Unmittelbar darauf 15, 39 finden wir allerdings wieder den Kleanthes benutzt. Diess ist nur scheinbar eine Ausnahme von der aufgestellten Regel. In Wahrheit wird dieselbe dadurch bestätigt; denn die Erwähnung des Kleanthes findet sich in dem neuen Abschnitt, der es mit der Göttlichkeit der Gestirne zu thun hat, und steht hier zu Anfang. Hiesse es die Sorgfalt Ciceros in der Benutzung seiner Quellen überschätzen, wenn wir annähmen, dass er von der einen zur anderen gesprungen und von der zweiten wieder zur ersten zurückgekehrt sei, so übersteigt es vollends das Maass dessen, was wir ihm billig zutrauen können, dass er auch in der Benutzung dieser Quellen sich an eine bestimmte Ordnung gebunden habe. Alles erklärt sich viel einfacher, wenn wir Cicero aus einer Quelle, der Schrift des Posidon schöpfen lassen. Derselbe war darin bei der Darstellung der stoischen Lehre historisch zu Werke gegangen, sodass er mit Zeno begann und daran fügte, wodurch die Nachfolger die Lehre des Stifters ergänzt hatten. Ganz ebenso hat es der noch unbekannte Verfasser der Quellenschrift des zweiten Theils gemacht, wie wir aus 21, 57 schliessen dürfen.[1]) Durch das Gesagte rechtfertigt es sich nun auch, wenn ich darin, dass 11, 29 und 12, 33 Ansichten vorgetragen werden, die mit den uns bekannten des Posidon nicht im Einklange

---

[1]) Haud ergo, ut opinor, erravero, si a principe investigandae veritatis hujus disputationis principium duxero. Zeno igitur etc.

stehen, keinen Widerspruch erblicke mit der Annahme, dass Posidon für den fraglichen Abschnitt Ciceros Quelle sei. Wir brauchen nur anzunehmen, dass die betreffenden Stellen in Posidonius' Werke der Darstellung der Lehre des Kleanthes und Chrysipp angehörten, so ist der Widerspruch beseitigt.[1]) Cicero, der doch nicht alle variirenden Lehren der Stoiker aufzählen konnte, scheint sich begnügt zu haben aus den Lehren der drei bedeutendsten unter den älteren Stoikern, wie sie Posidonius dargestellt hatte, einen Auszug zu geben.

Dass Posidonius die Quelle des ersten Theils sei, ist aber nicht bloss aus dem angeführten Grunde wahrscheinlich, sondern wird noch dadurch bestätigt, dass wir für den zweiten Theil einen anderen Autor nachweisen können. Zunächst bemerke ich, dass auch hier nur an einen jüngeren Stoiker zu denken ist. Das beweisen 21, 57: Haud ergo, ut opinor, erravero, si a principe investigandae veritatis hujus disputationis principium duxero. Zeno igitur naturam ita definit etc. und 24, 63: Atque hic locus a Zenone tractatus, post a Cleanthe et Chrysippo pluribus verbis explicatus est. Auf die astronomische Partie 20, 53 lege ich bei dieser Untersuchung keinen Werth. Zwar wenn wir in Kleomedes' *κυκλικὴ θεωρία μετεώρων* ohne Weiteres die Ansicht des Posidonius wieder finden

[1]) Ebenso werden wir den Widerspruch ausgleichen, der zwischen 6, 17 und 62, 154 besteht. Denn an jener Stelle wird es für absurd erklärt, die Welt für einen Wohnsitz der Menschen und nicht allein der Götter zu halten: tantum ergo ornatum mundi, tantam varietatem pulchritudinemque rerum caelestium, tantam vim et magnitudinem maris atque terrarum si tuum ac non deorum immortalium domicilium putes, nonne plane desipere videare? An der zweiten Stelle erscheint die Welt als quasi communis deorum atque hominum domus aut urbs utrorumque. Da nun beide Stellen Abschnitten angehören, die aus Posidonius stammen sollen, so werden wir annehmen, dass in der ersten Stelle Posidonius nicht seine eigene, sondern die Ansicht Chrysipps referirt hatte, der kurz vorher genannt wird.

dürften, so würde sich aus der von der ciceronischen abweichenden Ordnung der Gestirne, die wir dort I, 17 finden, ergeben, dass der fragliche Abschnitt bei Cicero nicht von Posidon herrühren könne. Aber Kleomedes, obgleich er am Schlusse seines Werkes gesteht, das Meiste von Posidon entlehnt zu haben, ist doch notorisch an vielen Stellen von ihm abgewichen und auch an solchen, wo er diess nicht ausdrücklich bemerkt. Der alten Astronomie Kundigere sind vielleicht besser im Stande, die vorliegende Differenz zwischen Cicero und Kleomedes zu verwerthen.[1]) — Bestimmter spricht gegen Posidon als Verfasser des zweiten Abschnittes das Resultat der früheren Untersuchung, nach der der letzte Abschnitt aus Posidons Schrift geschöpft ist. Denn dieser letzte Abschnitt beschäftigt sich mit demselben Gegenstande, den der zweite behandelt, mit der *πρόνοια*. Es ist aber nicht wahrscheinlich, dass Cicero noch einmal zu derselben Quellenschrift zurückgekehrt sei, um ein Stück aus der Mitte derselben zu benutzen, nachdem er deren Anfang und Ende sich schon zu Nutze gemacht hatte. Ein weiterer Anhaltpunkt sind für mich die Worte, mit denen Cicero ad Att. XIII, 39 schliesst: libros mihi, de quibus ad te antea scripsi, velim mittas, et maxime *Φαίδρου περὶ θεῶν* et *Παλλάδος*. Was gegen diese Lesart, bei der man sich jetzt zu beruhigen scheint,[2]) einzuwenden ist, hat schon Krische Die theol. Lehren S. 29 hervorgehoben. Sie erscheint danach nur als ein Nothbehelf. Nicht besser ist aber, was er selber ver-

[1]) Die Differenz greift noch weiter. S. darüber Fr. Blass im Rh. Mus. 1875. S. 505. Da de divinat. II, 91 die abweichende Ansicht des Kleomedes sich wiederfindet und diese Stelle nach Th. Schiche de fontibus librr. Ciceronis qui sunt de divinatione S. 37 zu dem von Panätius entnommenen gehört, so sehen wir daraus, dass der Lehrer des Posidonius derselben Ansicht war, die Kleomedes vertritt. Hierdurch wächst die Wahrscheinlichkeit, dass auch Posidonius sie theilte.

[2]) Orelli gibt et *περὶ Παλλάδος*.

theidigt, et *Ἑλλάδος*. Wenn hierdurch das berühmte Werk des Dicäarchus, der *Βίος Ἑλλάδος* bezeichnet werden soll, so ist diess eine Kürze des Ausdrucks, die die Gränzen auch des Aeussersten, was man dem Briefstil an Nachlässigkeit zutrauen darf, übersteigt. Diese Nachlässigkeit fällt um so mehr auf, da vorher der Titel der Schrift des Phädros so genau nach Verfasser und Inhalt angegeben wird. Eine Verderbniss des Textes ist hiernach fast unzweifelhaft. Es frägt sich nur, wie sie zu emendiren sei. Der Mediceus bietet *ΠΜΙ ΛΟC*. Bedenkt man, dass dieses Wort das letzte im Briefe ist, und deshalb eine Verstümmelung am Ende leichter möglich war, so wird man zugeben, dass ebenso leicht als in *Παλλάδος* oder *Ἑλλάδος* sich die Ueberlieferung ändern lässt in *Ἀπολλοδώρου*. In jeder anderen Hinsicht, formell und sachlich betrachtet, verdient diese Aenderung dagegen den Vorzug. Die Erklärung des Genetivs als abhängig von einem aus dem Vorhergehenden zu ergänzenden *περὶ θεῶν* ist ohne jeden Anstoss und das Werk des Apollodorus *περὶ θεῶν* ist ein so berühmtes, dass wir es natürlich finden, wenn Cicero, im Begriff über denselben Gegenstand zu schreiben, es sich wenigstens einmal ansehen will, ja, dass wir es vielmehr auffallend finden müssten, wenn er diess nicht gethan hätte. Die Richtigkeit der Aenderung zugegeben, müssen wir an die Schrift de natura deorum zunächst mit der Erwartung gehen, das genannte Werk des Apollodorus hier benutzt zu finden. Die bisher geführte Untersuchung der Quellen kommt uns hier auf halbem Wege entgegen. Sie hat uns einen Abschnitt gezeigt, der sicher nicht aus einer Schrift des Panätius, der Wahrscheinlichkeit nach auch nicht aus einer des Posidonius, dagegen jedenfalls aus der eines jüngeren Stoikers geschöpft ist. An wen wird man da eher denken, als an Apollodorus? Durch das Zusammentreffen mit der Briefstelle wird diese Vermuthung zu einem hohen Grade der Wahrscheinlichkeit

erhoben. Sie wird bestätigt durch einen Blick, den wir auf den Inhalt des ciceronischen Abschnittes werfen. Was demselben in dieser Hinsicht eigenthümlich ist, ist der Versuch einer rationalistischen Erklärung der Götter des Volksglaubens auf historisch-etymologischem Wege. Dass dieses Kapitel in wenigen stoischen Schriften, die sich auf die Götter bezogen, gefehlt haben wird, dürfen wir annehmen; bei Apollodorus aber nahm es nach Photius'[1]) Angabe den grössten Theil, nämlich 22 von 24 Büchern seines Werkes ein und muss sonach besonders ausführlich behandelt gewesen sein. Es war also ganz natürlich, wenn Cicero in dem Abschnitte seiner stoischen Darstellung, dem jenes Kapitel zufiel, auf das Werk des Apollodorus als die ergiebigste Fundgrube zurückging.[2])

---

[1]) cod. CLXI (Müller I, 428). Dass Sopater erst vom dritten Buche an excerpirt hatte, steht mit meiner Vermuthung, dass Apollodor die Quelle des zweiten Theils der stoischen Darstellung ist, im besten Einklang. Denn dieser Theil handelt erst von der eigentlich stoischen Theologie, ehe er von den Göttern des Volksglaubens spricht. War diese Partie in den ersten beiden Büchern des Apollodor enthalten, so erklärt sich, weshalb Sopater erst vom dritten an zu excerpiren fing. Eine Bestätigung hierfür bietet vielleicht, was Stobäus ecl. phys. I, 520 ed. Heeren aus dem zweiten Buche anführt: *Ἀπολλόδωρος ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ θεῶν πυθαγορείαν εἶναι τὴν περὶ τοῦ τὸν αὐτὸν εἶναι φωσφόρον τε καὶ ἕσπερον δόξαν.* Denn vielleicht dürfen wir diess mit 20, 53 in Verbindung bringen: Infima est quinque errantium terraeque proxima stella Veneris, quae *Φωσφόρος* Graece, Latine dicitur Lucifer, cum antegreditur solem, cum subsequitur autem, *Ἕσπερος*. Vermuthlich hatte Apollodor im ersten Buche die Existenz der Götter bewiesen, im zweiten von ihrer Beschaffenheit und Thätigkeit gehandelt. Dass Apollodorus' Schrift nicht bloss mit Mythendeutungen angefüllt war, zeigt auch Philodem *π. εὐσεβ.* Gomp. S. 64. 3a 1 ff.: *Ἀπολλό)δωρος ὁ τὰ π(ερὶ θεῶ)ν εἴκοσιν καὶ τ(έτταρ)α συντάξας καὶ τὰ (πά)ντα σχεδὸν εἰς (ταῦ)τ' ἀναλώσας.*

[2]) Man kann auch auf ad Att. XII, 23 verweisen. Denn daraus ergibt sich nicht nur, dass er den Apollodorus kannte — das ver-

Wir dürfen noch weiter gehen und es als wahrscheinlich aussprechen, dass Posidonius den Theil der stoischen Theologie, der sich mit der rationalistischen Andeutung der Volksmythen beschäftigte, gänzlich übergangen habe. In diesem Falle würde sich noch leichter erklären, weshalb Cicero von Posidon als Quelle abging und statt dessen den Apollodor zur Hand nahm. Es würde sich dann hier nur derselbe Fall wiederholen, der uns schon bei Besprechung des letzten und vorletzten Abschnittes der stoischen Darstellung begegnet ist; denn dass Cicero für den letzten Abschnitt den Posidon ausschreibt, statt in der Benutzung des Panätius fortzufahren, lässt sich nur so erklären, dass er ausser Anderem besonders die Mantik, deren Anerkennung ihm ein wesentlicher Theil der ächt stoischen Lehre schien, bei Panätius übergangen, bei Posidonius dagegen mit unter den Beweisen der göttlichen Fürsorge aufgeführt fand. Es kommt noch ein weiterer Grund hinzu, der mich in dieser Vermuthung bestärkt. Wie eine folgende Untersuchung noch näher begründen soll, galt dem Posidonius und seinem Lehrer Panätius die Autorität Platos mehr als man gemeinhin annimmt. Wir werden Proben kennen lernen, aus denen sich ergibt, wie viel ihm daran gelegen war, sich mit dem göttlichen Philosophen in Uebereinstimmung zu wissen. Nun hat aber Plato solche etymologische Deuteleien, ja mehr als das, die ganze rationalistische Erklärung der Mythen, die der zweite Theil der stoischen Darstellung bei Cicero in Beispielen uns vorführt und Apollodorus zum Hauptinhalt seines grossen Werkes gemacht hatte, alles Ernstes für eitle und zwecklose Arbeit erklärt. Im Phädros p. 229 D f. lässt er seinen Sokrates auf die Frage

---

steht sich von selber — sondern auch, dass er wenigstens seine Chronica gelegentlich als Quelle benutzte. S. ausserdem Krische de societat. Pyth. scop. polit. p. 9 und 11.

des Phädros, ob er die Sage vom Raube der Oreithyia durch Boreas für wahr halte, antworten: *Ἀλλ᾽ εἰ ἀπιστοίην, ὥσπερ οἱ σοφοί, οὐκ ἂν ἄτοπον εἴην; εἶτα σοφιζόμενος φαίην αὐτὴν πνεῦμα Βορέου κατὰ τῶν πλησίον πετρῶν σὺν Φαρμακείᾳ παίζουσαν ὦσαι, καὶ οὕτω δὴ τελευτήσασαν λεχθῆναι ὑπὸ τοῦ Βορέου ἀνάρπαστον γεγονέναι. ἐγὼ δέ, ὦ Φαῖδρε, ἄλλως μὲν τὰ τοιαῦτα χαρίεντα ἡγοῦμαι, λίαν δὲ δεινοῦ καὶ ἐπιπόνου καὶ οὐ πάνυ εὐτυχοῦς ἀνδρός, κατ᾽ ἄλλο μὲν οὐδέν, ὅτι δ᾽ αὐτῷ ἀνάγκη μετὰ τοῦτο τὸ τῶν Ἱπποκενταύρων εἶδος ἐπανορθοῦσθαι, καὶ αὖθις τὸ τῆς Χιμαίρας· καὶ ἐπιῤῥεῖ δὲ ὄχλος τοιούτων Γοργόνων καὶ Πηγάσων, καὶ ἄλλων ἀμηχάνων πλήθει τε καὶ ἀτοπίᾳ τερατολόγων τινῶν φύσεων· αἷς εἴ τις ἀπιστῶν προσβιβᾷ κατὰ τὸ εἰκὸς ἕκαστον, ἅτε ἀγροίκῳ τινὶ σοφίᾳ χρώμενος, πολλῆς αὐτῷ σχολῆς δεήσει.* Wie gern er mit Etymologien, um sie zu ironisiren, Spiel treibt und wie gründlich lächerlich er die Ausnutzung der Etymologie zu wissenschaftlichen Zwecken im Kratylos gemacht hat, brauche ich kaum zu erwähnen. Die Stelle des Phädros genügt, um es nicht unwahrscheinlich zu finden, dass Posidonius der platonischen Forderung nachgekommen ist und sich wenigstens von dem Uebermass von etymologischen Deuteleien ferngehalten haben wird, durch das die Schulgenossen die stoische Theologie mit der volksthümlichen Mythologie in Einklang zu bringen suchten. Eine Bestätigung dieser Ansicht liegt ferner in der Art, wie Galen sich gelegentlich über Chrysipp und Posidon ausgesprochen hat. Er macht es Jenem zum Vorwurf, dass seine Beweisführung nicht streng wissenschaftlich sei. Was er besonders an ihm tadelt, ist, dass er sich der Etymologie bediene cf. de plac. Hipp. et Plat. p. 215, wo er in Bezug auf vorher mitgetheilte Worte Chrysipps Folgendes sagt: *διὰ ταύτης οὖν ἁπάσης τῆς ῥήσεως ὁ Χρύσιππος οὐδὲν μὲν ἐπιστημονικὸν λῆμμα τοῦ τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς ὑπάρχειν ἐν τῇ καρδίᾳ παραλαμβάνει,*

δύο δὲ εἰς ταὐτὸν οὐκ οἰκεῖα τῷ προκειμένῳ συμπλέκει, τὸ μὲν ἕτερον ἀπὸ τῆς ἐτυμολογίας, ὅτε τὴν ἐγὼ φωνὴν φθεγγόμενοι κατὰ τὴν πρώτην συλλαβὴν τὴν ἐ λεγομένην τὸ στόμα κάτω που καὶ τὴν γένυν ἀπάγομεν ὡς ἐπὶ τὰ στέρνα κτλ. Denselben Vorwurf wiederholt er p. 262. Bedeutsam ist für uns p. 356 f. Hier fährt er, nachdem er die ächt stoische, physiologische Deutung der Sage, dass Zeus die Metis verschlungen und dann aus seinem Haupte die Athena geboren habe, mit Chrysipps eigenen Worten mitgetheilt und besprochen hat, folgendermassen fort: *ἐγὼ μὲν οὖν, ὥσπερ ὁ Πλάτων αὐτὸς εἶπε „τὰ τοιαῦτα“ πάντα μυθολογήματα „ἄλλως μὲν χαρίεντα . . . . σχολῆς δεήσει.“ ταύτην τὴν ῥῆσιν ἐχρῆν ἀνεγνωκότα τὸν Χρύσιππον ἀποκεχωρηκέναι τῶν μύθων καὶ μὴ κατατρίβειν τὸν χρόνον ἐξηγούμενον αὐτῶν τὰς ὑπονοίας. ἂν γὰρ ἅπαξ εἰς τοῦτο ἀφίκηταί τις, ἀνάριθμον πλῆθος ἐπιῤῥεῖ μυθολογημάτων, ὥσθ᾽ ὅλον ἀπολέσει τὸν βίον, εἴ τις ἐπεξέρχοιτο πάντα. ἄμεινον δὲ ἦν, οἶμαι, τὸν ἀληθείας οὕτως ἐφιέμενον ἄνδρα μή, τί λέγουσιν οἱ ποιηταί, σκοπεῖν, ἀλλὰ τῶν ἐπιστημονικῶν λημμάτων, ὑπὲρ ὧν ἐν τῷ δευτέρῳ γράμματι διῆλθον, ἐκμαθόντα τὴν τῆς εὑρέσεως ὁδὸν ἐφεξῆς μὲν ἀσκῆσαί τε καὶ γυμνάσασθαι κατὰ ταύτην κτλ.* cf. auch 358, 7 ff. ed. Müller und 583, wo es von Chrysippos heisst, dass er *ἀποχωρῶν ἑκάστοτε τῶν ἐπιστημονικῶν ἀποδείξεων ποιηταῖς καὶ μυθολογήμασι καὶ γυναιξὶν εἰς πίστιν δογμάτων χρῆται.* Wir sehen hieraus, dass man schon im Alterthum auf den Widerspruch aufmerksam war, der zwischen den platonischen Worten im Phädros und der Etymologisirungswuth der Stoiker bestand. Wichtiger ist für uns, dass in den angeführten Worten Galens gerade dasjenige Etymologisiren, das sich auf die Mythen richtet, verpönt und gegen die Benutzung der Etymologie zu wissenschaftlichen Zwecken protestirt wird. Wer sich der Etymologie in der Weise Chrysipps bedient, ist nach Galen

kein *ἐπιστημονικὸς ἀνήρ*. Durch diese und ähnliche Prädikate zeichnet aber Galen den Posidon vor allen übrigen Stoikern aus p. 390: *ὁ μὲν οὖν Ποσειδώνιος, ὡς ἄν, οἶμαι, τεθραμμένος ἐν γεωμετρίᾳ καὶ μᾶλλον τῶν ἄλλων Στωϊκῶν ἀποδείξεσιν ἕπεσθαι συνειθισμένος, ᾐδέσθη τήν τε πρὸς τὰ σαφῶς φαινόμενα μάχην καὶ τὴν αὐτοῦ πρὸς αὐτὸν ἐναντιολογίαν τοῦ Χρυσίππου καὶ πειρᾶται μὴ μόνον ἑαυτὸν τοῖς Πλατωνικοῖς, ἀλλὰ καὶ τὸν Κοτιέα Ζήνωνα προσάγειν.* Dasselbe wiederholt er p. 652: *Ποσειδώνιος ὁ ἐπιστημονικώτατος τῶν Στωϊκῶν διὰ τὸ γεγυμνάσθαι κατὰ γεωμετρίαν.* Es ist also kaum denkbar, dass auch Posidon wie Chrysipp und Andere es versucht haben sollte, seine philosophischen Sätze durch rationalistische Erklärung der Mythen zu stützen; Denn gerade diess ist, wenn nicht der einzige, so doch ein Hauptgrund, weshalb Galen das Verfahren Chrysipps nicht als wissenschaftlich anerkennt. Mindestens kann Posidonius sich dieses Mittels nicht in der Schrift *περὶ παθῶν* bedient haben, von der bei Galen zunächst die Rede ist. Wie vorsichtig und methodisch er hier zu Werke ging, zeigt ausserdem Galen p. 399, wo nach Mittheilung einer Beweisführung Posidons so fortgefahren wird: *ἐφεξῆς δὲ τούτων Ποσειδώνιος ῥήσεις τε ποιητικὰς παρατίθεται καὶ ἱστορίας παλαιῶν πράξεων μαρτυρούσας οἷς λέγει.* Er befindet sich hier im Einklang mit der methodologischen Forderung Galens p. 502: *πάντως γὰρ ἄν τι,* sagt dieser von Chrysipp, *καὶ αὐτὸς ὤνητο μαθών, ὁπηνίκα τε προσήκει καλεῖν Ὅμηρον μάρτυρα καὶ περὶ τίνων πραγμάτων. οὔτε γὰρ ἐν ἀρχῇ τῶν λόγων, ἀλλὰ ἐπειδὰν ἱκανῶς ἀποδείξῃ τις τὸ προκείμενον, ἀνεπίφθονον ἤδη καὶ τοὺς πρεσβυτέρους ἐπικαλεῖσθαι μαρτυρήσοντας οὔτε περὶ πραγμάτων ἀδήλων παντάπασιν, ἀλλ' ἤτοι περὶ φαινομένων ἐναργῶς ἢ παρακειμένην αἰσθήσει τὴν ἔνδειξιν ἐχόντων, οἷάπερ ἐστὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς, οὐ μακρῶν λόγων οὐδὲ ἀποδείξεων ἀκριβεστέρων δεόμενα, μόνης δὲ ἀναμνή-*

σεως ὧν ἑκάστοτε πάσχομεν, ὡς καὶ Ποσειδώνιος εἶπεν. — Ich glaube, das Gesagte genügt, um es unwahrscheinlich zu machen, dass Posidon in seiner Schrift über die Götter sich mit Mythendeutung nach der Weise der übrigen Stoiker befasst habe.[1]) Hat er sie nicht gänzlich beseitigt, so ist sie doch bei ihm auf einen geringeren Umfang beschränkt gewesen. In dem einen wie in dem anderen Falle würde sich, wie bemerkt, aufs Beste erklären, weshalb Cicero für den ersten und zweiten Theil seiner Schrift verschiedene Quellen benutzt hat und von Posidon zu Apollodor übergegangen ist.

Die mehr oder minder sicheren Resultate der Untersuchung sind also, dass der erste und letzte Abschnitt der stoischen Darstellung Ciceros aus Posidonius *περὶ θεῶν*, der zweite aus Apollodors gleichnamigem Werke, der dritte aus Panätius' Schrift *περὶ προνοίας* geschöpft ist. Dadurch ist, wie sich von selber versteht, nicht ausgeschlossen, dass Cicero hier und da für Einzelnes noch andere Quellen benutzt habe.

---

[1]) Die Mythendeutung scheint nach Chrysipp in der stoischen Schule in Misscredit gekommen zu sein. Es ist zu beachten, dass die beiden Vertheidiger derselben, die uns nach der angegebenen Zeit bekannt sind, Apollodorus und Cornutus, nicht als Philosophen, sondern als Grammatiker gelten, und dass in der Schrift des Apollodor die Mythendeutung von der eigentlichen stoischen Theologie gesondert gewesen zu sein scheint. Vielleicht gehört auch diess zu den Folgen, welche die Polemik des Karneades gehabt hat. Doch bin ich weit entfernt, das Unsichere dieser Vermuthungen zu verkennen; Mehreres wartet hier noch auf eine nähere Untersuchung. Gräfenhan Gesch. d. Philol. II, 25 behauptet, dass den Jupiter als *Δία* mit der Präposition *διά*, als *Ζῆνα* mit *ζῶν* in Verbindung zu bringen, schon Zenon keinen Anstand genommen habe, und dass ihm darin seine Schüler, wie Posidonius gefolgt seien; III, 239, dass Cornutus den Inhalt seiner Schrift ausser anderen auch aus Posidonius' *περὶ θεῶν* geschöpft habe. Worauf er aber diese Behauptungen stützt, weiss ich nicht.

So lag ihm das Werk des Cölius Antipater vor, wie 3, 8 zeigt, und er mag ihm die Kenntniss noch mehrerer Prodigien verdanken als desjenigen, das er dort auf seine Autorität hin erzählt. Wenigstens lehrt de divin. I, 26, 56, dass dessen Berichte sich nicht bloss auf die Zeit des zweiten punischen Krieges beschränkten.[1]) —

Zu dieser Untersuchung über die Quellen habe ich nachträglich noch Einiges hinzuzufügen, das dieselbe ergänzt und, wie ich hoffe, zur Kenntniss der Lehren des Panätius und Posidonius einen Beitrag gibt. Man wird sich nämlich wundern, dass, um zu beweisen, dass der dritte, von der *πρόνοια* handelnde Abschnitt auf Panätius zurückgeht, ich keinen Gebrauch von den Worten gemacht habe, die wir 33, 85 lesen. Hier heisst es von der Zusammenfügung der Theile der Welt zu einem Ganzen: Quae aut sempiterna sit necesse est hoc eodem ornato quem videmus, aut certe perdiuturna, permanens ad longinquum et immensum paene tempus. Quorum utrumvis ut sit, sequitur natura mundum administrari. Es ist klar, dass ein Stoiker, der vom Weltbrand überzeugt war, so nicht sprechen konnte. Nach Zeller III^a 142, 2 hatte dieses Dogma der Schule, um von Aelteren abzusehen, die hier bei der Frage nach der Quelle nicht in Betracht kommen können, nur Panätius bestritten. Unsere Stelle ist also, wenn wir Zellers Darstellung gelten lassen, ein un-

---

[1]) Ich finde nicht, dass Wölfflin Antiochus von Syrakus und Cölius Antipater, der doch S. 75 ff. von Antipaters Interesse für Prodigien spricht, die obige Bemerkung gemacht hätte. Und doch zeigt gerade sie, wie stark jenes Interesse war, da es vermochte, ihn über die eigentlichen Gränzen seines Werkes hinauszulocken. — Uebrigens ist jetzt klar, dass ad Att. XIII, 8 sich auf de natura deorum und nicht, wie Schiche de font. ll. de div. S. 15 und 40 vermuthete, auf de divinatione bezieht. Auch die gewagte Vermuthung desselben, Panätius habe in der Schrift *περὶ προνοίας* eingehend von der Mantik gehandelt, ist nun überflüssig.

trüglicher Beweis, dass der ganze Abschnitt, in dessen Zusammenhang sie sich findet, aus einer Schrift des Panätius abgeleitet sei. Nun ruht aber Zellers Darstellung auf einer Argumentation, deren Richtigkeit ich nicht zugeben kann. Philo incorr. mundi c. 10 nennt unter den Stoikern, welche die Ewigkeit der Welt behaupteten, ausser Boethus, Diogenes von Seleucia und Panätius noch den Posidonius. Diesem bestimmten Zeugniss Philos stellt Zeller l. l. das des Diogenes Laertius gegenüber, der VII, 142 den Posidonius ausdrücklich unter den Zeugen für die Weltverbrennung aufführe. Seine Worte sind: *περὶ δὴ οὖν τῆς γενέσεως καὶ τῆς φθορᾶς τοῦ κόσμου φησὶ Ζήνων μὲν ἐν τῷ περὶ ὅλου, Χρύσιππος δ' ἐν τῷ πρώτῳ τῶν φυσικῶν καὶ Ποσειδώνιος ἐν πρώτῳ περὶ κόσμου καὶ Κλεάνθης καὶ Ἀντίπατρος ἐν τῷ δεκάτῳ περὶ κόσμου. Παναίτιος δ' ἄφθαρτον ἀπεφήνατο τὸν κόσμον.* Diese Worte könnte man auch so verstehen, dass Posidon im ersten Buche seiner Schrift über die Welt vom Entstehen und Vergehen gehandelt habe, es braucht aber nicht dadurch ausgesprochen zu sein, welches seine Ansicht darüber gewesen ist. Doch will ich zugeben, dass wegen des Zusatzes *Παναίτιος — κόσμον* es wahrscheinlich sei, dass die Worte so verstanden werden müssen, wie sie Zeller gefasst hat. Aber eben dieser Zusatz zeigt zugleich, dass auf die Worte des Diogenes kein unbedingter Verlass ist. Denn während nach Diogenes Panätius geradezu bewiesen hatte, dass die Welt unvergänglich sei, stimmen Cicero de nat. deor. II, 46, 118 [1]) und Stobaeus ecl. I, 416 [2]) darin überein, dass sie ihn nur daran zweifeln lassen. Zeller will nun zwar auf diese Abweichung kein

[1]) Ex quo eventurum nostri putant id, de quo Panaetium addubitare dicebant, ut ad extremum omnis mundus ignesceret.

[2]) *Παναίτιος πιθανωτέραν εἶναι νομίζει καὶ μᾶλλον ἀρέσκουσαν αὐτῷ τὴν ἀϊδιότητα τοῦ κόσμου ἢ τὴν τῶν ὅλων εἰς πῦρ μεταβολήν.*

Gewicht legen. Mir scheint aber, dass in diesem Falle, wo alle drei Zeugen gleich unzuverlässig sind, die gröbere Fassung — und das ist die des Diogenes — den mindesten Glauben verdient. Dass in der That Cicero's Ausdruck addubitare der Sache entspricht, lehrt jetzt die Stelle des aus Panätius geschöpften Abschnittes, auf die ich oben aufmerksam machte und in der beide Möglichkeiten, die Vergänglichkeit wie die Ewigkeit der Welt offen gelassen werden; und dass die nähere Bestimmung, welche dieses addubitare bei Stobäus erhält, wo es als eine Hinneigung zum Glauben an die Ewigkeit der Welt erscheint, ebenfalls wahrheitsgemäss ist, glaube ich aus anderen Stellen desselben Abschnittes der ciceronischen Schrift schliessen zu dürfen, wie 45, 115: nec vero haec solum admirabilia, sed nihil majus quam quod ita stabilis est mundus atque ita cohaeret ad permanendum, ut nihil ne excogitari quidem possit aptius. 46, 119: quae copulatio rerum et quasi consentiens ad mundi incolumitatem coagmentatio naturae quem non movet, hunc horum nihil umquam reputavisse certo scio. 51, 127: ut vero perpetuus mundi esset ornatus, magna adhibita cura est a providentia deorum, ut semper essent et bestiarum genera et arborum omniumque rerum, quae a terra stirpibus continerentur.[1]) Zeller hat also dem Zeugniss des Diogenes ein grösseres Gewicht beigelegt, als dasselbe verdient, indem er die mit ihm streitende Angabe Philos für unwahr erklärte. Philo und Diogenes sind mindestens gleichberechtigte Zeugen, und es fragt sich nur, wie wir uns ihren Widerspruch erklären sollen. Bake's Versuch de Posid. p. 58 kann uns dazu Nichts helfen. Denn zugegeben, wozu es uns an jedem sicheren

[1]) Doch bemerke ich, dass auch in dem wahrscheinlich aus Apollodor stammenden Abschnitt sich 20, 51 der Ausdruck in omni aeternitate findet.

Anhalt fehlt, dass Posidonius wirklich eine Auflösung, *ἀνάλυσις,* der Welt zum Unterschiede von der *ἐκπύρωσις* der übrigen Stoiker annahm, so ist doch diese Differenz mehr eine formale und würde für sich allein nicht erklären, wie Philo den Posidonius unter die Vertreter der Lehre von der Ewigkeit rechnen konnte. Mir scheint, um den Widerspruch unserer beiden Zeugen genügend zu erklären, nur die eine Annahme übrig zu bleiben, dass Posidonius selber sich über den fraglichen Punkt nicht mit Entschiedenheit ausgesprochen habe. Ebenso wie Panätius wird er beides, den Untergang wie die Unvergänglichkeit der Welt für möglich erklärt und nicht gewagt haben, zwischen beiden eine sichere Entscheidung zu treffen. Da indessen über Panätius unsere Zeugen einstimmig sind, so erheischt diess eine weitere Erklärung. Posidonius nämlich, wenn er wirklich hinsichtlich der Dauer der Welt eine doppelte Möglichkeit offen liess, ist dabei nicht stehen geblieben, sondern hat wenigstens die eine derselben, den Untergang der Welt, in hypothetischer Weise noch näher erörtert. Denn den leeren Raum ausserhalb der Welt, den die übrigen Stoiker sich ins Unendliche ausgedehnt dachten, soll Posidonius für begränzt und zwar so weit begränzt gehalten haben, als für die Auflösung der Welt erforderlich sei, cf. Plut. de plac. philos. II, 9. Stob. ecl. I, 390. Euseb. präp. ev. XV, 40. Zeller l. l. meint, dass diese Nachricht zu seinen Gunsten spreche und bestätige, dass Posidonius die Vergänglichkeit der Welt angenommen habe. Wie mir scheint, mit Unrecht. Denn diese Lehre setzt nicht nothwendig die Ueberzeugung von der Gewissheit des Weltunterganges voraus, sondern kann auch von Posidonius aufgestellt worden sein, um die Möglichkeit des Weltunterganges, die er ja nicht läugnen wollte, zu retten.[1]) Vielleicht hatte man

[1]) Ich glaube übrigens nicht, dass Plutarch und die beiden anderen Gewährsmänner uns die Ansicht des Posidonius richtig über-

gerade diesen Theil der skeptischen Alternative besonders heftig angegriffen und war diess die Ursache, die den Posidonius bewog, die Möglichkeit des Weltunterganges und seine Bedingungen nicht bloss in der Schrift über den leeren Raum, sondern auch und ausführlicher in dem ersten Buch über die Welt zu besprechen, dessetwegen ihn Diogenes unter denen aufführt, die an ein Entstehen und Vergehen der Welt glaubten. Dass in diesem Falle, wenn die Möglichkeit des Weltunterganges besonders eingehend erörtert wurde, Einige und darunter der Gewährsmann des Diogenes auf den Ge-

---

liefert haben. Kleomedes meteor. 2 und besonders 6 ff. bestreitet zwar die Endlichkeit des ausserweltlichen leeren Raumes, aber nicht so, dass sich daraus ergäbe, es habe jemand vor ihm dieselbe wirklich behauptet. Doch lege ich diesem Argumente keine Bedeutung bei und gebe zu, dass Kleomedes an der angeführten Stelle die vermeintliche Lehre des Posidonius bekämpft. Diese vermeintliche Lehre jedoch für die wirkliche zu halten, kann ich mich nicht entschliessen, weil sie gar zu thöricht ist, als dass ich wenigstens sie dem Posidonius zutrauen möchte. Vielmehr ist meine Ueberzeugung, dass die Ansicht des Posidonius keine andere war, als die des Aristoteles, dem er ja auch in anderen Stücken folgte. Danach ist der Raum das den Körper aufnehmende und gibt es keinen Raum jenseits der Gränzen des grössten Körpers, der Welt. Dem Einwande, dass in diesem Falle eine Auflösung der Welt, die doch Posidonius für möglich hielt und die zugleich eine Ausdehnung des Körpers bedeutet, unmöglich sein würde, mag dann Posidon durch den Hinweis begegnet sein, dass diese Ausdehnung des Körperlichen nach seiner Theorie von einer Erweiterung des Raumes begleitet sein müsse und die Gränzen des einen durch die des anderen bestimmt seien. Flüchtige oder stumpfe, oder auch übelwollende Leser verstanden diess falsch, als ob er diesen durch die Auflösung bestimmten Raum schon vor derselben existiren lasse, und so entstand die Ueberlieferung, die wir bei den oben Genannten finden, dass Posidon jenseits der Welt einen leeren, aber keinen unendlichen, sondern so weit begränzten Raum angenommen habe, dass er für die Welt im Zustande der Auflösung genügend sei.

danken geriethen, Posidonius habe den Untergang der Welt nicht bloss für möglich, sondern für wahrscheinlich oder gar gewiss gehalten, ist leicht begreiflich. — Das alles sind nur Vermuthungen, die ich nicht für sicher ausgeben will, die vielmehr nur den Zweck haben, zu zeigen, dass die Annahme, Posidonius habe wie Panätius es im Zweifel gelassen, ob die Welt vergänglich oder ewig sei, mit Anderem, was uns über ihn berichtet wird, wohl vereinbar und der Widerspruch in den Angaben des Diogenes und Philo erklärt werden kann, ohne dass wir den einen von ihnen etwas durchaus Falsches berichten lassen. Das Letztere ist ein Vorzug, den unsere Hypothese vor der Zellerschen voraus hat; denn dem Philo ohne Weiteres einen so groben Irrthum zuzutrauen, als ihn Zeller begehen lässt, scheint mir doch bedenklich. Als eine Bestätigung unserer Annahme lässt sich auch bei der bekannten Verehrung des Panätius und Posidonius für Plato die Uebereinstimmung benutzen, die auf diese Weise zwischen den beiden Philosophen und demjenigen hervortritt, den der eine den Homer unter den Philosophen und den beide den göttlichen nannten. Denn es lässt sich nicht verkennen, dass der Standpunkt, den beide nach meiner Vermuthung in der Frage nach der Ewigkeit der Welt einnehmen, dem platonischen, wie er uns aus dem Timäus bekannt wird, sehr nahe kommt oder, so weit sich diess bei der Dürftigkeit unserer Nachrichten aussprechen lässt, geradezu mit ihm identisch ist, da auch nach Plato die Unvergänglichkeit der Welt nur zu den *εἰκότα*, nicht zu den zweifellosen Ergebnissen des Denkens gehört.

Zwar nicht eine Uebereinstimmung, aber doch das Bemühen, sich mit Plato in Uebereinstimmung zu setzen, tritt noch in einem anderen Punkte hervor, den ich hier auch deshalb in Erwähnung bringe, weil Andere sich seiner bei der Quellenfrage bedient haben würden und mich einer Unter-

lassungssünde zeihen könnten. Gegen den Schluss des Abschnittes, den wir dem Panätius zugesprochen haben, ist von den Himmelserscheinungen und der Fähigkeit des Menschen, sie zu beobachten und zu verstehen, die Rede. Mit Bezug auf dieselben heisst es 61, 153: Quae contuens animus accipit ab his cognitionem deorum, ex qua oritur pietas, cui conjuncta justitia est reliquaeque virtutes, e quibus vita beata existit par et similis deorum, nulla alia re nisi immortalitate, quae nihil ad bene vivendum pertinet, cedens caelestibus. Die Ansicht, die hier zu Grunde liegt, kann nicht die gemeine stoische sein, nach der die Seelen entweder der Menschen überhaupt oder doch der Besseren unter ihnen bis zum Ablauf einer Weltperiode fortexistiren. Hier aber kann auch nicht einmal an eine solche beschränkte Unsterblichkeit gedacht werden, da in diesem Fall den Gegensatz dazu nicht das Leben der dei, der caelestes, im Allgemeinen bilden würde. Denn deren Existenz erstreckt sich so wenig als die der menschlichen Seelen über das Ende einer Weltperiode hinaus; der Gegensatz könnte nur das höchste Princip sein, welches als Zeus oder Jupiter bezeichnet wird und allein bleibt bei dem Untergange alles Uebrigen. Bei dem Gegensatz, den wir hier finden, kann die Läugnung der Unsterblichkeit nur als eine Läugnung jeder Art derselben, jedweden Fortlebens nach dem Tode verstanden werden. Innerhalb der stoischen Schule aber hat, so viel uns durch ausdrückliche Zeugnisse bekannt wird, nur ein Einziger, Panätius, die Unsterblichkeit in diesem Umfange geläugnet. So sicher aber, als er scheint, ist der Schluss doch nicht, den man hieraus auf Panätius als den Urheber des fraglichen Abschnittes ziehen könnte. Wenn wir es wahrscheinlich gefunden haben, dass auch Posidon die stoische Lehre von der Weltverbrennung bezweifelte, müssen wir es auch als wahrscheinlich gelten lassen, dass er die stoische Auffassung der Unsterblichkeit

bestritt. Denn beide Lehren hängen, wie Zeller III[a] 504 bemerkt hat, aufs Engste zusammen. Es bleibt nur die Möglichkeit, dass er mit Platon die absolute Unsterblichkeit der Seele annahm oder dass er mit Panätius sie gänzlich läugnete. Das Letztere anzunehmen nöthigt uns seine Ansicht über die Natur der Seele, die er wie die übrigen Stoiker und wie Panätius für ein materielles Wesen hielt, cf. Diogen. Laert. VII, 157: *Ζήνων δ' ὁ Κιτιεὺς καὶ Ἀντίπατρος ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς καὶ Ποσειδώνιος πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχὴν* (sc. *λέγουσι*). Cic. Tusc. I, 18, 42: is autem animus, qui, si est horum quattuor generum, ex quibus omnia constare dicuntur, ex inflammata anima constat, ut potissimum videri video Panaetio, superiora capessat necesse est. — Nirgends als in diesem Punkte, wo sie sich von ihm zu entfernen scheinen, tritt so deutlich hervor, wie eng Beide, Panätius und Posidonius, mit Plato verbunden sind. Denn um sich mit Plato in Uebereinstimmung zu erhalten, scheuen sie nicht vor den gewaltsamsten Mitteln zurück. Es wird uns überliefert, dass Panätius den platonischen Phädon für unächt erklärt habe. Diess geschieht zunächst in folgendem Epigramm der Anthol. Pal. 9, 358 ed. Dübner:

Εἴ με Πλάτων οὐ γράψε, δύω ἐγένοντο Πλάτωνες.
Σωκρατικῶν ὀάρων ἄνθεα πάντα φέρω·
Ἀλλὰ νόθον μ' ἐτέλεσσε Παναίτιος. Ὅς ῥ' ἐτέλεσσε
Καὶ ψυχὴν θνητήν, κἀμὲ νόθον τελέσει.

Damit ist zu vergleichen David schol. in Aristot. 30[b] 8: *Συριανὸς μὲν γὰρ ὁ φιλόσοφος ἐπίγραψε τῷ Φαίδωνι νοθευομένῳ ὑπό τινος Παναιτίου „εἴ με Πλάτων κτλ."* Danach wäre Syrian der Verfasser des Epigramms, nach Dübners Anmerkung könnte man auch an Andere denken. Ausführlicher berichtet über dasselbe Asklepios in schol. Arist. 576[a] 35 ff.: *ὅτι τοῦ Πλάτωνός ἐστιν ὁ Φαίδων, σαφῶς ὁ*

Ἀριστοτέλης δηλοῖ· ἀντιλέγων γὰρ πρὸς τὸν Πλάτωνα παράγει μαρτυρίαν ἐκ τῶν παρ' αὐτοῦ εἰρημένων ἐν τῷ Φαίδωνι. καὶ ἐν τοῖς Μετεώροις δὲ παρήγαγε τὸν Φαίδωνα, ἡνίκα περὶ τοῦ Ταρτάρου λόγον ἐποιεῖτο. Παναίτιος γάρ τις ἐτόλμησε νοθεῦσαι τὸν διάλογον. ἐπειδὴ γὰρ ἔλεγεν εἶναι θνητὴν τὴν ψυχήν, ἐβούλετο συγκατασπάσαι καὶ τὸν Πλάτωνα· ἐπεὶ οὖν ἐν τῷ Φαίδωνι σαφῶς ἀπαθανατίζει τὴν λογικὴν ψυχήν, τούτου χάριν ἐνόθευσε τὸν διάλογον. ἐν δὲ τῷ Φαίδρῳ (denn so ist zu schreiben st. *Φαίδωνι*, was Brandis hat) *φησὶν ὁ Πλάτων ὅτι πᾶσα ψυχὴ ἀθάνατος, καὶ ὡς ὁ ἡμέτερος διδάσκαλος ἔφασκε, περὶ τῆς τοῦ κόσμου ψυχῆς λέγει. καὶ ἐν τῇ Πολιτείᾳ δὲ ἀθανατίζει τὴν ψυχήν, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως ὡς ἐν τῷ Φαίδωνι.* Diese scheinbar doppelte Ueberlieferung mag sich schliesslich auf eine einzige Quelle zurückführen lassen, so ist sie doch bestimmt genug, um fürs Erste Glauben zu verdienen. Trotzdem hat man ihr denselben bis in die neueste Zeit verweigert. Schon Fabricius hatte das Zeugniss des Epigramms für falsch erklärt, van Lynden de Panaet. S. 65 sich ihm angeschlossen. Dasselbe thut Zeller III[a] 512, 1, dem doch auch der Bericht des Asklepios vorlag. Ueberweg Unterss. über die Aechtheit u. Zeitf. d. pl. Schr. S. 194, der nur das Epigramm zu kennen scheint, lässt es unbestimmt, was daran Wahres sei. Zeller l. l. sagt, die Nachricht sei ein Missverständniss der Angabe des Diogenes II, 64: *Πάντων μέντοι τῶν Σωκρατικῶν διαλόγων Παναίτιος ἀληθεῖς εἶναι δοκεῖ τοὺς Πλάτωνος, Ξενοφῶντος, Ἀντισθένους, Αἰσχίνου· διστάζει δὲ περὶ τῶν Φαίδωνος καὶ Εὐκλείδου, τοὺς δὲ ἄλλους ἀναιρεῖ πάντας.* Ueberweg meint, die Athetese des Phädon durch Panätius habe vielleicht den Sinn, dass die Lehre, die dieser Dialog enthalte, nicht eine ächt sokratische sei (in dieser Vermuthung war ihm, wie er selbst bemerkt, schon Socher vorausgegangen), oder vielleicht nur den, dass diese Lehre philosophisch nicht ächt, d. h. nicht richtig und

haltbar sei (diess liesse sich, meint er, nach Cic. Tuscul. I, 32 vermuthen); möglicher Weise liege auch ein Missverständniss eben dieser ciceronischen Stelle zu Grunde. Man sollte erwarten, sehr gewichtige Gründe zu vernehmen, durch die so gewagte Vermuthungen gerechtfertigt würden. Da muss es natürlich auffallen, dass Zeller keinen Grund nennt und van Lynden nur einen einzigen, der eine ernsthafte Widerlegung nicht verdient. Er sagt nämlich Folgendes über Panätius: Platoni dialogum Phaedonem quo ipse erat judicio ac doctrina, abjudicare non poterat. Als ob judicium und doctrina immer ein genügender Schutz gegen ein Uebermass von Kritik wären! Zeller selbst gibt zu, und belegt es durch Beispiele, dass Panätius in seiner Kritik skeptischer war, als wir diess an den Alten gewohnt sind. Und dass er mit dieser Kritik gelegentlich auch einmal über die Schnur haut, zeigt eine Notiz, die Zeller entgangen zu sein scheint und sich unter den Scholien zu Aristophanes' Fröschen findet. Die Worte des Chors 1493 ff. sind:

Χαρίεν οὖν μὴ Σωκράτει
παρακαθήμενον λαλεῖν
ἀποβαλόντα μουσικὴν
τά τε μέγιστα παραλιπόντα
τῆς τραγῳδικῆς τέχνης.

Dazu bemerkt der Scholiast: *ὅτι νῦν πρὸς Σωκράτην ἑταιρίαν δηλοῖ. Παναίτιος δὲ ὅλα ταῦτα περὶ ἑτέρου Σωκράτους φησὶ λέγεσθαι, τῶν περὶ σκηνὰς φλυάρων, ὡς Εὐριπίδης.* Während also Aristophanes unzweifelhaft den Philosophen Sokrates im Sinne hat, setzt Panätius an seine Stelle einen unbekannten Dramatiker (*τῶν περὶ σκηνὰς φλυάρων*) des Namens. Es wäre interessant, den Grund kennen zu lernen, der den Panätius zu diesem gewaltsamen Verfahren bestimmte. Nach dem Scholiasten scheint es, dass er sich den Einfluss, den der Philosoph Sokrates auf die Kunst haben sollte, nicht zu er-

klären vermochte und deshalb lieber einen Dichter dieses Namens supponirte. Mag nun diess wirklich der Grund oder ein anderer gewesen sein,[1]) immer bleibt das Verfahren des Panätius ein gewaltsames und bietet im Kleinen eine Analogie zu dem, was er im Grossen am platonischen Phädon wagte. Der Grund, der ihn hierbei bestimmte, ist uns Dank dem Commentator Asklepios besser bekannt. Er war von der Vernichtung unserer Seele im Tode so fest überzeugt, hielt die Unsterblichkeitslehre für einen so schweren Irrthum, dass er sich nicht entschliessen konnte, ihn demjenigen Philosophen aufzubürden, den er über Alle verehrte, mit dem er nach Cicero in allen übrigen Stücken übereinstimmte. Dass er auf einen solchen Grund hin den Phädon, wo allerdings die Unsterblichkeitslehre mit einer Deutlichkeit und Entschiedenheit vertheidigt wird, an der sich nicht rütteln lässt, für ein Plato untergeschobenes Werk erklärte, ist so unerhört nicht. Man denke doch an Schellings Urtheil über den Timäus! Wir dürfen nur nicht vergessen, dass, wenn einmal der Phädon beseitigt

---

[1]) Wäre mir bekannt, dass die Frage nach dem Verhältniss zwischen Aristophanes und Sokrates auf Grund der streitenden Darstellungen des platonischen Symposiums und der Wolken schon im Alterthum erörtert wurde, so würde sich die Bemerkung des Panätius als ein Versuch zur Lösung hier einreihen lassen. Ich würde sagen, dass Panätius, wie Neuere, annahm, Aristophanes und Sokrates hätten sich später versöhnt, und dass er den Einwurf, den er, genauer als moderne Kritiker, sich aus dem Schlusse der Frösche machte, dadurch zu beseitigen suchte, dass er die Verschiedenheit des hier erwähnten Sokrates und des Philosophen behauptete. Es ist aber auch möglich, dass Panätius, wie neuerdings Wilamowitz Zukunftsphilologie I, S. 26 ff. jedes persönliche Verhältniss zwischen Euripides und Sokrates läugnete. Da aber die angeführten Verse des Aristophanes auf ein solches zwischen Euripides und einem Sokrates hinzudeuten scheinen, so erklärte er diesen Sokrates für einen anderen als den Philosophen.

war, mit den übrigen auf eine Unsterblichkeit der Seele hinzielenden Darstellungen Panätius leichtes Spiel hatte. Zunächst wird er alle mythischen Darstellungen, auch die des Timäus, bei Seite gesetzt haben, weil Plato darin nicht seine feste, wissenschaftliche Ueberzeugung ausspreche. So blieben ihm nur der Phädrus und die Republik übrig und diese sind auch, gewiss nicht zufällig, die beiden einzigen, welche Asklepios noch ausser dem Phädon namhaft macht. Von der Republik kommt für unseren Zweck X, 608 E ff. in Betracht. Hier wird allerdings zuerst als Thema und dann als Resultat der Beweisführung die Unsterblichkeit der Seele mit einer Entschiedenheit und Deutlichkeit ausgesprochen, die Nichts zu wünschen übrig lässt. Wir müssen aber bedenken, dass Panätius ja nicht die Unsterblichkeit der Seele überhaupt, sondern nur die der individuellen Seele läugnete. Diese Ansicht aber konnte er mit einem gewissen Schein von Wahrheit in der platonischen Republik wiederfinden, wenn er p. 611 A ff. las. Hier wird behauptet, dass, wenn die Seele, wie vorher bewiesen war, unsterblich sei, ihre wahre und ächte Natur eine andere sein müsse, als die, in welcher sie während unseres irdischen Daseins erscheint. *Οὐ ῥᾴδιον, ἦν δ᾽ ἐγώ,* sagt Sokrates, *ἀΐδιον εἶναι σύνθετόν τε ἐκ πολλῶν καὶ μὴ τῇ καλλίστῃ κεχρημένον συνθέσει, ὡς νῦν ἡμῖν ἐφάνη ἡ ψυχή. Οὔκουν εἰκός γε. Ὅτι μὲν τοίνυν ἀθάνατον ψυχή, καὶ ὁ ἄρτι λόγος καὶ οἱ ἄλλοι ἀναγκάσειαν ἄν· οἷον δ᾽ ἐστὶ τῇ ἀληθείᾳ, οὐ λελωβημένον δεῖ αὐτὸ θεάσασθαι ὑπό τε τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας καὶ ἄλλων κακῶν, ὥσπερ νῦν ἡμεῖς θεώμεθα, ἀλλ᾽ οἷόν ἐστι καθαρὸν γιγνόμενον, τοιοῦτον ἱκανῶς λογισμῷ διαθεατέον, καὶ πολύ γε κάλλιον αὐτὸ εὑρήσει καὶ ἐναργέστερον δικαιοσύνας τε καὶ ἀδικίας διόψεται καὶ πάντα, ἃ νῦν διήλθομεν. νῦν δὲ εἴπομεν μὲν ἀληθῆ περὶ αὐτοῦ, οἷον ἐν τῷ παρόντι φαίνεται· τεθεάμεθα μέντοι διακείμενον αὐτό, ὥσπερ οἱ τὸν θαλάττιον Γλαῦκον ὁρῶντες*

οὐκ ἂν ἔτι ῥᾳδίως αὐτοῦ ἴδοιεν τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὑπὸ τοῦ τά τε παλαιὰ τοῦ σώματος μέρη τὰ μὲν ἐκκεκλάσθαι, τὰ δὲ συντετρίφθαι καὶ πάντως λελωβῆσθαι ὑπὸ τῶν κυμάτων, ἄλλα δὲ προσπεφυκέναι, ὄστρεά τε καὶ φύκια καὶ πέτρας, ὥστε παντὶ μᾶλλον θηρίῳ ἐοικέναι ἢ οἷος ἦν φύσει· οὕτω καὶ τὴν ψυχὴν ἡμεῖς θεώμεθα διακειμένην ὑπὸ μυρίων κακῶν. Was hier als eine nach dem Tode stattfindende Befreiung der Seele von allen menschlichen Schwächen und Mängeln dargestellt wird, konnte ein Interpret, wie Panätius, dem daran gelegen war, den Gedanken der persönlichen Unsterblichkeit aus den platonischen Schriften zu entfernen, leicht in die stoische Vorstellung eines Aufgehens der individuellen in die göttliche Weltseele umdeuten. Während wir hier, was die Art betrifft, in der Panätius sich mit den platonischen Worten, die den Glauben ihres Urhebers an eine persönliche Unsterblichkeit zu bezeugen schienen, auseinander gesetzt hat, auf eine Vermuthung angewiesen waren, so unterstützt uns dagegen, wenn es sich um Panätius' Auffassung der Phädrusstelle handelt, die Ueberlieferung. Der Beweis der Unsterblichkeit findet sich zwar in dem mythischen Theile des Phädrus, wird aber ausdrücklich als *ἀπόδειξις* bezeichnet und hat deshalb von jeher, wenn auch vielleicht nicht in Platos Sinne, wissenschaftliche Geltung gehabt. Die Anfangsworte sind die bekannten *ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος· τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον.* Diese Worte, die nach dem richtigen und gewöhnlichen Verständniss nur bedeuten können „jede Seele ist unsterblich“, hatte Ammonius, der Lehrer des Asklepios, wie uns dieser sagt, auf die Weltseele bezogen. Vermuthlich nahm er *πᾶσα* in der Bedeutung von „ganz“ und verstand unter der ganzen Seele die den einzelnen Theilseelen entgegengesetzte, die Weltseele. Diese Erklärung der platonischen Worte, die bei Asklepios auf Ammonius zurückgeführt wird, hat indessen einen älteren Ursprung. Hermias zum Phädrus S. 114 ed

Ast gibt in folgender Bemerkung zu den fraglichen Worten darüber Auskunft: *πρῶτον περὶ ποίας ψυχῆς ὁ λόγος, ζητητέον. οἳ μὲν γὰρ περὶ τῆς τοῦ κόσμου μόνης ᾠήθησαν εἶναι τὸν λόγον, διὰ τὸ εἰρηκέναι τὸ πᾶσα καὶ μετ' ὀλίγα ἐπάγειν· ἢ πάντα τε οὐρανὸν πᾶσάν τε γῆν συμπεσοῦσαν στῆναι· ὧν ἐστι Ποσειδώνιος ὁ Στωϊκός· οἱ δὲ περὶ πάσης ἁπλῶς καὶ τῆς μύρμηκος καὶ μυίας, ὧν ἐστὶν Ἁρποκρατίων· τὸ γὰρ πᾶσα ἐπὶ πάσης ψυχῆς ἀκούει.* Danach hatte schon Posidonius diese Erklärung gegeben, und nichts hindert uns anzunehmen, dass dieser nur die Ansicht seines Lehrers Panätius wiederholte. Mindestens zeigt diess Beispiel, dass man zu Panätius' Zeit Mittel und Wege hatte, die Schwierigkeiten zu ebnen, welche der Phädrus denen entgegen setzte, die eine persönliche Fortdauer nach dem Tode läugneten und Plato auf ihre Seite zu ziehen wünschten. Wie es mit der Republik stand, haben wir schon gesehen, und ebenso, dass Panätius die mythischen Darstellungen ignoriren durfte. Nur der Phädon blieb ein unüberwindliches Hinderniss. Die gewöhnlichen Künste der Interpretation verschlugen hier Nichts,[1]) und so griff Panätius zum Aeussersten, indem er den unbequemen Dialog aus der Reihe der platonischen Schriften strich. So wenig diess Verfahren methodologisch zu rechtfertigen ist, so leicht ist es doch psychologisch erklärlich, wenn man sich auf den Standpunkt des Panätius stellt, und wir haben deshalb, da uns ausdrücklich überliefert wird, er habe es gethan, keinen genügenden Grund, es zu bezweifeln. Wir haben an Aristophanes' Fröschen gesehen, dass Panätius, ein wie besonnener Forscher er übrigens gewesen sein mag, doch gelegentlich vor sehr gewaltsamer Exegese nicht zurückscheute, und diess bereits als eine Bestätigung der Nach-

[1]) Teichmüller hat allerdings in dieser Beziehung die Alten übertroffen.

richten über die am Phädon geübte Kritik benutzt. Es kann nur als eine weitere Bestätigung gelten, wenn wir auch Posidonius dieselbe Art von vorurtheilsvoller Exegese üben sehen. Diess nöthigt uns, noch einmal auf die Stelle des Hermias zurückzukommen. Danach hatte Posidonius seine Erklärung begründet, indem er auf die unter E stehenden Worte ἢ πάντα τε οὐρανὸν πᾶσάν τε γένεσιν (denn so ist mit den platonischen Handschriften, nicht γῆν zu lesen) συμπεσοῦσαν στῆναι hinwies. „Weil an die Seele, deren Unsterblichkeit von Plato bewiesen wird, die Existenz der ganzen Welt und Natur geknüpft wird, so kann unter ihr nicht wohl eine andere als die Weltseele verstanden werden.“ Wir werden nicht irre gehen, wenn wir diess für den Gedanken halten, der Posidonius bei der Begründung seiner Erklärung leitete. Dieser Grund aber hat zu wenig zwingende Kraft, als dass wir ihn für die eigentliche Ursache der sonderbaren und künstlichen Erklärung halten könnten, nach der ψυχὴ πᾶσα die Weltseele bezeichnen soll. Vielmehr wird es einer von den Gründen sein, die man hinterher erfindet, um zu beweisen, was man wünscht, dass wahr sei. Welches Interesse aber Posidon an einer solchen Erklärung hatte, kann in diesem Zusammenhange nicht zweifelhaft sein. Mag er auf dem stoischen Standpunkte des Kleanthes oder des Chrysipp geblieben sein, oder mag er, was wir wahrscheinlicher fanden, mit Panätius die Unsterblichkeit gänzlich geläugnet haben, auf jeden Fall musste ihm bei seiner Verehrung für den göttlichen Philosophen eine platonische Stelle unbequem sein, in der die Unsterblichkeit jeder Seele schlechthin behauptet und bewiesen wurde, und so ergriff er gern den allerdings gefährlichen Ausweg, der sich ihm mit der eben besprochenen Erklärung öffnete. Ich wenigstens kann mir nichts anderes denken, das Posidonius zu dieser Erklärung getrieben haben könnte, und halte deshalb diese Erklärung für ein Analogon

zu der Kritik, welche Panätius am Phädon übte. Sie ist eben darum für mich auch ein Beweis, dass Posidon zu Plato in demselben Verhältniss stand wie Panätius, d. h. dass er nicht bloss mit dem Munde seine Verehrung für den grossen Philosophen bekannte, sondern dieselbe auch bethätigte, indem er, soweit es irgend ging, in der Lehre mit ihm in Uebereinstimmung zu kommen suchte. Der Platonismus beider Männer tritt so noch stärker hervor, als aus dem, was bisher über sie bekannt war. Was den Ursprung dieser neuen platonisirenden Richtung innerhalb des Stoicismus betrifft, so will ich, da ich einmal auf der abschüssigen Bahn der Vermuthungen bin, auch hierüber noch eine aufstellen, nicht weil ich sie schon für gesichert hielte, sondern in der Hoffnung, dass vielleicht Andere sie durch bessere Gründe zu unterstützen vermögen. Ich meine nämlich, dass wir den Ursprung dieser platonisirenden Richtung in der Stoa nicht in einer spontanen Neigung des Panätius, sondern da zu suchen haben, wo wir bereits den Anfang einer neuen Entwickelung innerhalb des Epikureismus gefunden haben, in dem Anstoss, welchen das Wirken des Karneades gab. Auch Panätius hat unter dem Einfluss dieses gewaltigen Mannes gestanden. Darauf deutet nicht bloss, dass er nach Cicero de divin. I, 7, 12 in seiner Bestreitung der Mantik dem Karneades ein Argument entlehnte, sondern auch, dass uns mehrfach berichtet wird, er habe seine Ansichten nicht in positiver, sondern in zweifelnder Form vorgetragen. Diess gilt zunächst von seiner Ansicht über die Weltverbrennung. Meine Quellenuntersuchung hat gezeigt, dass Cicero und Stobäus mit ihrer Angabe, er habe dieselbe nur bezweifelt, Recht haben gegenüber Diogenes, nach dem er sie geradezu verneint hätte. Wir werden nun auch zu Cic. de divin. I, 3, 6 ein grösseres Zutrauen haben, wenn er über Panätius sagt: nec tamen ausus est negare vim esse divinandi, sed dubitare

se dixit. Was Zeller hiergegen aus derselben Schrift anführt I, 7, 12[1]) und II, 42, 88.[2]) 47, 97[3]) mit dem Bemerken, dass er an ersterer Stelle seine Zweifel ziemlich bestimmt vortrage und an der zweiten die astrologische Wahrsagung positiv verwerfe, widerspricht dem nicht. Denn die erste der Stellen nennt den Karneades zusammen mit Panätius und die beiden anderen beschränken sich auf die Verwerfung der Astrologie. So ist Cicero mit sich im Einklang, wenn er das eine Mal den Panätius nur zweifeln lässt, dann aber stärker rejecit sagt.[4]) Für die Richtigkeit der Annahme, Panätius habe seinen Zweifel an der Mantik nicht auf die Astrologie erstreckt, sondern diese positiv verworfen, scheint auch Acad. II, 33, 107 zu sprechen: negatis, redet Cicero die Anhänger dogmatischer Philosophie an, fieri posse, ut quisquam nulli rei adsentiatur. at id quidem perspicuum est: cum Panaetius, princeps prope meo quidem judicio Stoicorum, ea de re

[1]) omittat urguere Carneades, quod faciebat etiam Panaetius requirens, Juppiterne cornicem a laeva, corvum a dextera canere jussisset —

[2]) Panaetius — unus e Stoicis astrologorum dicta rejecit.

[3]) Der Einfluss, den die Gestirne auf den Menschen haben sollen, wird mit verschiedenen Gründen bestritten. Daran schliessen sich folgende Worte: ex quo intelligitur plus terrarum situs quam lunae tactus ad nascendum valere. nam quod ajunt quadringenta septuaginta milia annorum in periclitandis experiundisque pueris, quicunque essent nati, Babylonios posuisse, fallunt. si enim esset factitatum, non esset desitum; neminem autem habemus auctorem, qui id aut fieri dicat aut factum sciat. videsne me non ea dicere, quae Carneades, sed ea, quae princeps Stoicorum Panaetius dixit?

[4]) Indess wer bürgt uns, dass rejecit nur ein stärkerer Ausdruck für addubitavit ist? Ebenso wenig ist die Entschiedenheit der Kritik ein schlagender Beweis; denn auch sonst bekämpfen die Akademiker die stoischen Lehren mit einer Lebhaftigkeit, die nur auf dem Grunde einer positiven Ueberzeugung möglich zu sein scheint und streng genommen mit ihrem skeptischen Standpunkt nicht übereinstimmt.

dubitare se dicat, quam omnes praeter eum Stoici certissimam putant, vera esse haruspicum responsa, auspicia, oracula, somnia, vaticinationes, seque ab adsensu sustineat, quod is potest facere vel de eis rebus, quas illi, a quibus ipse didicit, certas habuerunt, cur id sapiens de reliquis rebus facere non possit? Denn gerade die Astrologie fehlt hier unter den verschiedenen Arten der Wahrsagerei, welche aufgezählt werden. Diese Stelle ist auch deshalb von Bedeutung, weil hier Cicero, als Skeptiker, selber die Identität seines Standpunktes mit dem des Panätius in jener besonderen Frage anerkennt. Der Einfluss des Karneades, auf den diese Spuren hinzudeuten scheinen,[1]) hat nun bei Panätius nicht die Wirkung gehabt, ihn in einen Skeptiker zu verwandeln. Skeptiker war er allem Anscheine nach nur in einzelnen Punkten. Vielmehr scheint er sich aus den Vorträgen des Karneades das herausgegriffen zu haben, was ihm, dem Anhänger einer dogmatischen Philosophie, am Meisten genehm sein musste, die Verehrung für Plato, den Stifter der Akademie. Die daraus entspringende Uebereinstimmung der Lehre des Panätius und Posidonius mit der platonischen erstreckt sich vielleicht noch weiter als man gewöhnlich annimmt, nämlich auch auf das ethische Gebiet. Leider sind die Nachrichten gerade hier sehr ungenau und widersprechend,[2]) so dass ich,

---

[1]) Freilich sagt Euseb. praep. ev. XV, 18, 2 auch von Zeno von Tarsus: *φασὶν ἐπισχεῖν περὶ τῆς ἐκπυρώσεως τῶν ὅλων.* Diess braucht uns aber in unserer Vermuthung nicht irre zu machen. Uebrigens wird die Glaubwürdigkeit der Nachricht dadurch, dass Eusebius sie als Inhalt eines *φασίν* gibt, nicht gesteigert; denn vorher hat Eusebius direkt berichtet, dass Zeno, Kleanthes und Chrysippus die *ἐκπύρωσις* behaupteten. Vielleicht sind als Subjekt zu *φασίν* Panätius und seine Anhänger zu denken, die ein Interesse daran haben mussten, unter den älteren Stoikern Zweifler an der *ἐκπύρωσις* ausfindig zu machen.

[2]) Mit der Angabe des Diog. VII, 128, mit der die andere 103

da ich ihnen Nichts als Vermuthungen entgegen zu setzen habe, lieber auf diese Erörterung ganz verzichte, bis mich vielleicht ein eingehenderes Studium der stoischen Ethik in den Stand gesetzt hat, meine Ansicht besser zu begründen. —

Ueber das dritte Buch der Schrift de natura deorum weiss ich nichts Neues zu sagen. Dass die Hauptquelle eine Schrift des Clitomachus sein muss, ist längst erkannt worden. Ich beschränke mich, nur auf eine Stelle aufmerksam zu machen, deren Betrachtung auf die Art, in der Cicero seine Quelle benutzt hat, ein Licht zu werfen scheint. Cotta sagt 38, 91 Folgendes: Critolaus, inquam, evertit Corinthum, Carthaginem Hasdrubal. Hi duo illos oculos orae maritimae effoderunt, non iratus aliquis, quem omnino irasci posse negatis, deus. At subvenire certe potuit et conservare urbes tantas atque tales. Das Bedauern über den Untergang der beiden Städte, das aus diesen Worten spricht, die Zumuthung, die an die Gottheit gestellt wird, sie zu retten, sind im Munde Cottas, eines Römers, sehr auffallend. Wie ein solcher sprechen konnte, zeigt Cicero de off. I, 11, 35: suscipienda quidem bella sunt ob eam causam, ut sine injuria in pace vivatur, parta autem victoria conservandi ei, qui non crudeles in bello, non immanes fuerunt, ut majores nostri Tusculanos, Aequos, Volscos, Sabinos, Hernicos in civitatem etiam acceperunt, at Karthaginem et Numantiam funditus sustulerunt: nollem Corinthum, sed credo aliquid secutos, opportunitatem loci maxume, ne posset aliquando ad bellum faciendum locus ipse adhortari. So unpassend es für einen Römer war, auch nur ein Wort der Klage über den Untergang der Todfeindin Roms zu verlieren, so wenig konnte eine solche Klage im

zu verbinden ist, steht übrigens nicht bloss, was Zeller III[a] 505, 4 hervorhebt, Seneca, sondern auch Cic. Tuscul. II, 25, 61 in Widerspruch.

16*

Munde des Karneades Anstoss geben und so natürlich war sie dem Karthager Clitomachus, dessen Schrift Cicero dem dritten Buche seines Werkes zu Grunde gelegt hat. Dass Cicero hieraus die fraglichen Worte unverändert in seine Schrift übertrug, ohne gewahr zu werden, wie unschicklich sie dadurch wurden, ist ein neues Zeugniss für die Flüchtigkeit, mit der er gerade die drei Bücher über das Wesen der Götter ausgearbeitet hat.

Berichtigung.

Wenn ich S. 110 Anm. die Bedeutung von *γραμμαδιδασκαλίδης*, wonach es den Sohn eines Schulmeisters bezeichnet, die nächstliegende nenne, so ist diess nach dem von Lobeck zu Soph. Aj. 880 Bemerkten falsch. Damit verliert also das Zeugniss des Timon, insofern es meine Behauptung unterstützen sollte, seinen Werth.

Druck von Pöschel & Trepte in Leipzig.


UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 04925 1187